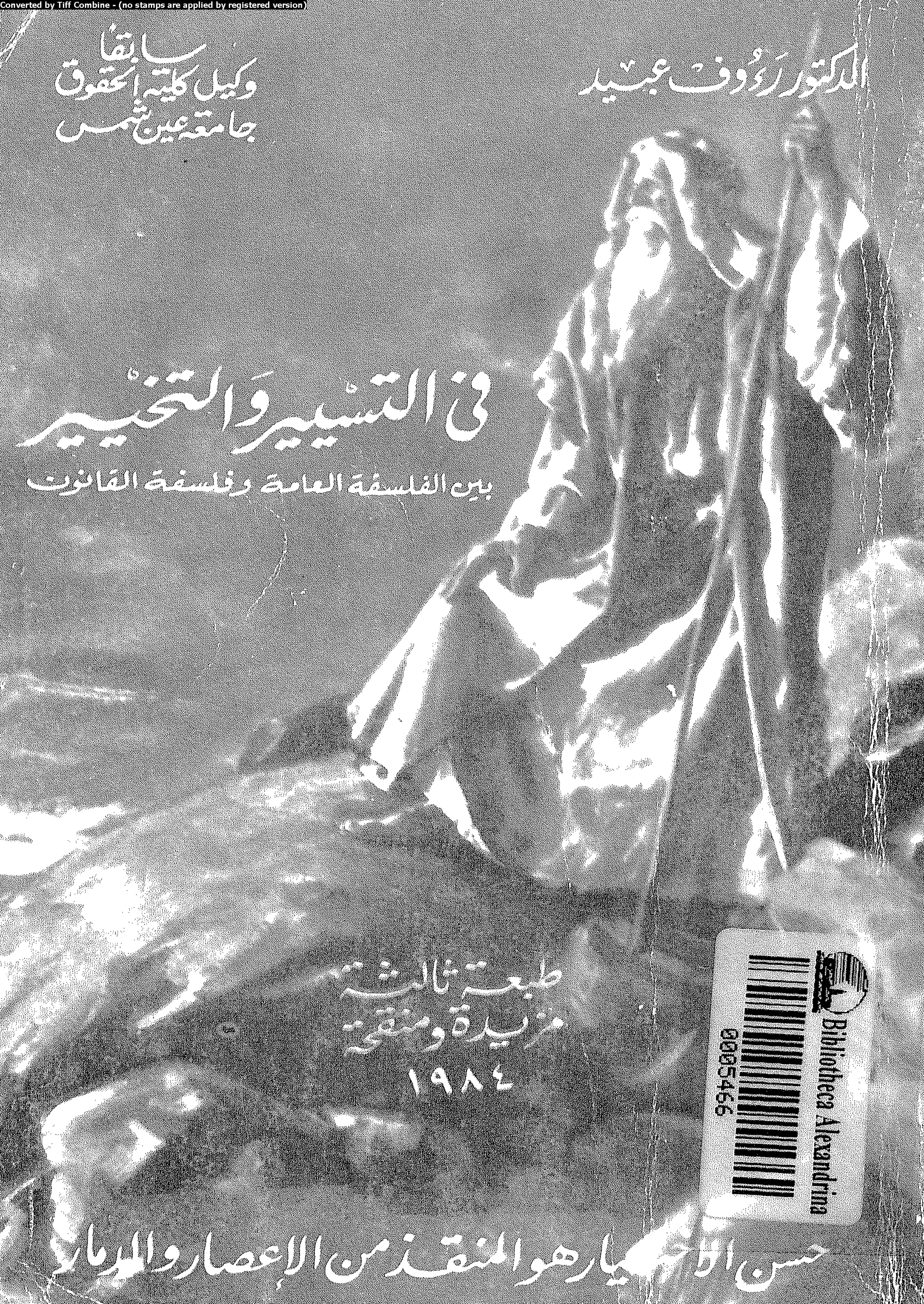

الدكتور رءوف عبيد
سابقاً
وكيل كلية الحقوق
جامعة عين شمس
في التسيير والتخيير
بين الفلسفة العامة وفلسفة القانون
طبعة ثالثة
مزيدة ومنقحة
١٩٨٤
حسن الاختيار هو المنقذ من الإعصار والدمار
Bibliotheca Alexandrina
0005466



الدكتور رءوف عبيد

سابقا وكيل كلية الحقوق
بجامعة عين شمس
ورئيس قسم القانون الجنائي بها

في التسيير والتخيير

بين الفلسفة العامة وفلسفة القانون

طبعة ثالثة

١٩٨٤

ملتزم الطبع والنشر
دار الفكر العربي





عدل أم قدر ؟

عزيزى القـارىء

عدل هى الحياة أم قـدر ؟ ! أم هى محض صدف عشواء تمليهـا النزوات والأهواء ؟ ! وما موضعنا من التسيير والتخيير ؟ والى أين المـآل والمصـير ؟

اذا لم يثر ذهنك هـذه الأسئلة المحيرة فلا تتعب نفسك فى تصفح هذه الصفحات . أما اذا أثارها ــ وبالحاح شديد ــ فهيا بنا نحاول الاجابة معا لعلنا نتلاقى فى الاجابة مثلما تلاقينا فى السؤال .

ومن يدرى ؟ لعلنا نصبح بعد التلاقى أكثر من قارىء وكاتب جمعتهما كلمات وآراء ، ومناقشات سابحة فى وجود لا تعرف له بداءة ولا نهاية ، ولا تقف ألغازه عند حد .

واذا كان التساؤل يفيد أكثر مما يفيد الصمت أو الاستسلام فلعلنا لمجرد التساؤل جئنا الى هذا الوجود العجيب ، اذا كان هو نفسه حقيقة واقعة لا خداع فيها ولا أوهام .

ولعلنا اذا أحسنا التسـاؤل أصبحنا فيـه أكثر من سراب زائل ، وأكثر من أنات مشتعلة من اليأس والأنين تمضى بليالينا الى غير منطق مفهوم ولا هدف أمين !

المؤلف



فى التسيير والتخيير

بين الفلسفة العامة وفلسفة القانون

تمهيـــد

لا تعرف موضوعات الفلسفة موضوعاً يصح ان يثير التساؤل مثلما يصح أن يثيره هـذا الموضوع المترامى الأطراف الذى هو موضوع الكون والوجود ، والتشـاؤم والتفاؤل ، والأخلاق والمسئولية بوجـه عام ، بمقدار ما هو موضوع مصير النفس الانسانية بكل ما يتصـل به هـذا المصـير من مباحث علمية وعقيدية وفلسفية مفرطة فى خطورة دورها فى الحيـاة .

ولا ريب أن الايمان بالقدرية المطلقة ساد الكثير من مدارس الاعتقاد والفلسفة فى عصور كثيرة ، وفى أرجاء متعددة ، وكان لدى بعض المفكرين من عوامل الحـيرة والوقوف موقف التمرد من سنن الله تعالى فى هـذا الكون ، اذ كيف يقـّدر الله للانسان كل خطوط حياته ثم يحاسبه عنهـا حساباً عسيراً أو يسيراً ؟ ! ... وقد عبر عن هذا الاتجاه المتمرد فيلسوف المعرة أبو العلاء فى قصيدته التى يقول فيها :

لا ذنب للدنيـــا فكيف نلومهـا   واللوم يلحقنى وأهل نحاسى ؟ !
عنبٌ وخمرٌ فى الاناء وشـارب   فمن الملوم أعاصر أم حـاسى ؟ !

ولا ريب أن هذا الايمان بالقدرية المطلقة كان من أكبر دواعى فلسفة التشاؤم التى تميز الكثير من خواطر أبى العلاء ، والتى ميزت أيضاً عدة فلسفات متنوعة فى الغرب مثل فلسفة أرتور شوبنهور A.Schopenhauer فملأتها هى الأخـرى شكوكاً وريباً فى مستقبل الانسان ، وفى عـدالة الله لكنها لم تقدر أن تزعزع التسليم فى أية فلســفة أو فى أى اعتقـاد بحرية الارادة ، وبالمسئولية الخلقية للانسان عن سلوكه ، وذلك مع أن هناك تناقضاً واضحاً ينبغى أن يواجهه العقـل بشجاعة وصراحة بين الايمان بالقدرية المطلقة ، وبين هـذا الايمان بحرية الارادة ، وبالمسئولية الخلقية للانسان .

واذا قلت ان ثمة تناقضاً بين القدرية المطلقة وبين المسئولية الخلقية للانسان ، فان هذا التناقض موجود بالتالى بين القدرية المطلقة وبين أسس

المسئولية القانونية فى كافة صورها ، وذلك لأن هذه المسئولية القانونية تقوم أساساً على فكرة تحقيق العدالة بين المواطنين ، وتفترض حرية الاختيار ولو الى مدى أو الى آخر فى سلوك كل انسان ... فهل هذه الحرية محض افتراض وهل تحقيق أية عدالة سماوية أو أرضية يصبح محض افتراض هو أيضاً ؟ !

وتقوم الدراسات القانونية فى جوهرها على أن هذه الحرية ليست محض افتراض ، بل هى حقيقة قائمة على الواقع الفعلى ... وهنا لابد من تأصيل يرتاح اليه ضمير الشارع والقاضى والفقيه ... فهل التأصيل ممكن ؟ وهل تساعدنا الحقائق الوضعية على الوصول اليه ؟ ! .. وهذا التأصيل لا يمكن أن يستمد عناصره من نصوص اى تشريع وضعى ، والا يكون التأصيل نوعاً من المصادرة على المطلوب ، أو اثبات الشىء بالشىء نفسه ، بل ينبغى أن تكون محاولة التأصيل بالبحث الفلسفى العام.

وجوانب هذا الموضوع متعددة ومباحثه شاقة ، لكنها مع ذلك لازمة كلها للاجابة على هذا التساؤل الخطير ، وهو تسيير أم تخيير ؟ .. وهو التساؤل الذى يقع فى الصميم من عدالة اى تشريع وضعى كما يقع فى الصميم من الايمان بعدالة هذا التشريع الأعظم الذى يحكم سير الحياة فى كل لحظة منها وفى كل ذرة من ذراتها اذا قدر للايمان أن يقوم على اسانيد وضعية ومنطقية تطمئن العقل الناقد المتسائل دواماً عن المآل والمصير ، الباحث عن عناصر الايمان واطمئنان الضمير ...

عن الأساليب المتنوعة فى البحث

وغنى عن البيان أن هناك عدة أساليب للكلام فى التسيير والتخيير او بالأدق عدة طرق فلسفية منها « الطريقة الدينية أو التيولوجية » ، ومنها « طريقة الميتافيزيقيا أو ما وراء الطبيعة » ومنها « الطريقة الوضعية » . وهذه الطرق الثلاث ينشأ عنها بحسب رأى أوجست كونت Auguste Comte (١٧٩٨ — ١٨٥٧) العالم الرياضى ، والفيلسوف ، ومؤسس المذهب الوضعى ثلاثة اتجاهات فلسفية أو مذاهب عامة ، ينفى كل اتجاه منها الآخر . والطريقة الأولى فى تقديره هى نقطة البدء اللازمة للعقل الانسانى ، والثالثة هى حالة العقل الثابتة والنهائية . أما الطريقة الثانية فليست سوى توفيق وخطوة لابد منها للانتقال من الأسلوب الدينى او اللاهوتى الى الأسلوب الوضعى الذى يعتبره أسمى الأساليب كلها فى البحث (١) .

---

(١) « دروس الفلسفة الوضعية » لأوجست كونت جـ ١ ص ٣ .
Cours De Philosophie Positive.
ويعد هذا المؤلف من احسن ما وجه التفكير العلمى فى اوروبا فى القرن التاسع عشر .

ولا أريد أن أطيل الحديث فى هـذا الشأن ، ولكن يكفى ان اقرر أن أوجست كونت رغم ولائه التام للمذهب الوضعى يعتقـد أن الفلسفة التيولوجية هى وحـدها التى استطاعت فى مبدأ الأمر أن تبعث فى ضعف الانسان الجاهل الاقدام والثقة بالنفس مما أيقظه من غفلته الأولى ، كما يعتقد أن تقدم الانسانية سيسوقها مستقبلا الى حال دينية قبل كل شىء آخر ، وخاضعة بالتالى لجوانب الاعتقاد الدينى عندما تشيد هذه الجوانب على حقائق وضعية ، لاعلى نظريات لاهوتية ، أو على تصورات ميتافيزيقية .

ولم يكن أوجست كونت بالتالى عدواً للطريقـة التيولوجية بقـدر ما كان عدواً للطريقـة الميتافيزيقية . فهو يعتقد أن الطريقة التيولوجية — ومثلهـا الوضـعية — تسمح للعقل بتشـييد فلسفة متناسقة منطقية ، حتى وان كانت الطريقـة التيولوجية خياليـة فى أسلوبهـا ، مطلقـة فى تصـوراتها ، تحكمية فى تطبيقاتها . اما الطريقة الوضعية فيحل فيهـا أسلوب الملاحظة التجريبية محل التصور وتحل الآراء النسبية محل الآراء المطلقة ، وهى لا تزعم أبداً اى سلطان لها — مهما كانت وسائله محدودة — على ظواهر الطبيعة ، بل ان سلطانها مستمد من سلطان ما تصل اليه من معلومات صحيحة (١) .

وهـذا البيان الموجز عن أساليب البحث العلمى — وعن تطـورها الطبيعى بحسب أوجست كونت — سقته هنا لكى اقرر أن هذا الأسلوب الوضعى فى البحث ينبغى اتباعه دائمـاً بوصـفه الأسلوب الوحيد الذى بمقدوره أن يصل الى حقـائق يقينية ليس فى العلوم المـادية فحسب . بل ايضاً فى تحـديد علاقة الانسان بالكون تحـديداً أقـرب من غيره الى الصواب ، حتى وان كانت المعلومات الراهنة عن هـذا الكون ضئيلة الى درجـة مذهلة وذلك بالنسبة للكون المشهود الملموس الذى نعيش فيه ، فما بالك بالنسبة للكون غير المشهود ولا الملموس الذى تكشفت عنه تجارب وضعية دقيقـة استمرت حوالى قرن وربع من الزمان ؟ وجاءت مؤيدة للاعتقادات التيولوجية الراسخة منذ القدم عن وجود ذلك العالم الآخر ، بوصفه امتداداً طبيعياً لهذا العالم المـادى وأصلا له ؟ ! .

وقصارى ذلك كله هو انه سيكون لحديثى فى هذا الموضوع الفلسفى — وهو موضوع التسيير والتخيير — طابع وضعى يكاد أن يكتسح أى طابع آخر ، حتى لا يتشعب بى نطاق البحث كثيراً ويذهب الى متاهات دينية وميتافيزيقية لا آخر لها . ولهذا الأسلوب الوضعى تبعاته الصارمة التى

(١) عن المرجع السابق جـ ٥ ص ٥٧٣ وما بعدها .

أولها انني لا ينبغي أن اعتمد على التصور ، أو على الارتباط بآراء تيولوجية معينة بقدر ما أعتمد على أمور الحياة الأولية التي ليست — أو لا يصح ان تكون — محل نقاش جدى من الحقائق الوضعية .

الأسلوب الوضعي بين الايمان والانكار

وهنا لابد من وقفة عند اعتراض لابد أن يثار ، وهو كيف تزعم أنك تستند الى حقائق وضعية ، مع أن الأسلوب الوضعي ينبغي أن يقصر بحثه على عالم التجربة والاختبار الواقعي ، بصرف النظر عن كل بحث بعيد عن هذا الواقع ، ومن باب أولى عن كل كلام فى عالم غير مشهود ، وبوجه عام عن كل كلام فى الميتافيزياء ؟ !

لا ريب أن هـذا الفهم للأسلوب الوضعي كان سائداً فى وقت ما ، ولا ريب أن اغلب اتبـاع أوجست كونت ومن بعـده هـربرت سبنسر Herbert Spencer (١٨٢٠ — ١٩٠٣) من فلاسفة المذهب الوضعي كانوا لا يسلمون بوجود تداخل بين عالمين : عالم مادي وعالم روحي مزعوم . بل كانوا من دعاة القول بأن الروح مظهر المادة أو من نتائجها ، وكان محـور دراساتهم هـو العالم المـادى بأسلوب علمي واقعي لا يتقبل تداخلا من أسلوب آخر كأسلوب « التيولوجيا » أو الميتافيزياء .

لكن هـذا الفهم لا يمكن أن ينصرف الى الحقائق التي تكشفت عنها الدراسات التي جرت ، والتي تجرى الآن ، تحت وصف «العلم الروحى» Psychic Science . فهذه الدراسات وضعية صرف أقيمت على حقائق علمية ، وذات طابع وضعي أقنع العلماء والباحثين فى كل مكان ، فلا تعتمد على شيء من أسلوب الافتراض النظرى أو التصـور الخيالى الذى يمقته أتباع كونت وسبنسر .

ففارق هائل مثلا بين بحوث هـذا العلم — الحديث نسبياً — وبين المذاهب التي تهرب من قيود التفكير الواقعي الى متاهات فلسفية نظرية قـد لا تربطهـا أية رابطة فيما بينها ، وقـد تحمل أوصافاً تيولوجية أو ميتافيزيقية شتى ، وكثيراً ما تحمـل أوصافاً روحية أيضاً ، كتلك الحركة الرومانتيكية التي سادت فى أوروبا فى القرن التاسع عشر كمقابل معارض لحركة التنوير العلمي التي قامت على أكتاف الأسلوب الوضعي الواقعي .

فالروحية العلمية الحديثة « حركة وضعية للتنوير الروحى » تعتمد — أول ما تعتمد — على نفس اساليب اوجست كونت وهربرت سبنسر

فى البحث العلمى ، ولا تعتمد على أية أساليب رومانتيكية فى الافتراض أو التصور ، بصرف النظر عن النتائج التى قد تسفر عنها فى النهاية .

وليست اذاً كل بحوث مادية أو وضعية هى بالضرورة بحوث للانكار ، ولا كل فلسفة تبدأ بالشك تنتهى حتماً الى الانكار . فثمة فلسفات كثيرة مادية ووضعية هى فى جوهرها فلسفات محايدة تريد أن تصل عن طريق النقاش المتحرر تماماً من اغلال الايمان — بمعنى التسليم المطلق—الى اكتشاف حقائق الحياة اكتشافاً موضوعياً مترَوى فيه ، وقد تصل عن طريق النقاش المتحرر الى ايمان أعمق من ايمان التسليم المطلق وربما أجدى منه كثيراً ، وأقرب الى حقائق الأمور .

وفعلاً لقد نجح بعض أساليب التفكير المادى والوضعى المتحرر الى اكتشاف قدرة الله تعالى فى مواطن من الكشف لم تكن معروفة من قبل ، والى القاء أضواء هامة على حقائق كثيرة كان أسلوب التسليم المطلق كفيلا بالقضاء عليها . فهيهات للعقل اذاً أن يدعى مفكراً الا اذا عرف سبيله أولاً الى الشك والى الانكار . والا اذا سلم ابتداءً بأن أسرار الوجود لا تقف عند حد فى عددها ولا فى خطورتها . وتستوى فى ذلك أسرار المادة مع أسرار النفس والعقل ، ولذا قال شوبنهور Schopenhauer بحق انه « بقدر ما يكون الانسان منحطاً فى ذكائه بقدر ما تبدو له أسرار الوجود قليلة ، ويبدو له كل شيء حاملا بذاته تفسيره الخاص » . ومثل هذا الانسان لا يعرف بداهة شكاً حقيقياً ، ولا انكاراً أصيلاً ، ولا أقرب اليه من التسليم المطلق بصحة كل ما يقرأ أو ما يسمع ، سواءً فى نطاق العلم أم فى نطاق الاعتقاد .

عن دقة الموضوع ومشقة بحثه

وهذا الموضوع — موضوع التسيير والتخيير — يستحق دائماً كل مشقة تبذل فيه ، من أية زاوية نظرت اليه ، ولا يصح اذاً فى أى زمن أو من أية ناحية أن يقال انه قد استنفد امكانيات الحديث فيه ، رغم كل ما كتب فيه لغاية الآن . وفى هذا الشأن يقول وليام جيمس « يشيع الآن بين الناس أن البحث حول مسائل الجبر والاختيار قد أخرج كل ما فيه من عصارة من زمن بعيد ، ولم يبقَ للباحث الجديد الا أن يوجد شيئاً من الحرارة فى تلك المناقشات الماضية التى لابد أن يكون قد سمعها كل انسان . ذلك خطأ بيّن ، فلست أعرف موضوعاً لم يبلِ البحث جدته مثل هذا الموضوع ، ولا موضوعاً مثله تجد فيه ملكة الاختراع أرضاً خصبة لم تطرق بعد ، ولست أعنى بذلك طبعاً الوصول الى نتائج جديدة ، ولكننى أعنى انه لا يزال هناك فيه مكان خصب للتعمق

فى معرفة حقيقة الصراع بين المتخاصمين ، وفى معرفة ما تتضمنه فكرة الجبر والاختيار .

ولقد رأينا فى السنوات الأخيرة ثورة فى الصحف تبرز فكرة الاختيار فى ثوب جديد كل الجدة ، ونرى فى مؤلفات رينوفييه ، وفولى ، ودلبوف (١) ، كيف أن طريقة الجدل قد تغيرت واخذت شكلا جديداً لم يعرف من قبل . دع عنك اتباع هيجل من الانجليز مثل جرين وبرادلى، ودع عنك هنتون ، وهودجسون ، وهازارد هنا .ولست أزعم أننى سوف آتى بجديد أجارىبه من ذكرت من الأساتذة ، ولكن تنحصر آمالى فى نقطة واحدة . فاذا قدرت على ان اجعل لازمين من لوازم مذهب الجبر اكثر وضوحاً من قبل فانى أكون قد هيأت لكم الفرصة لتحكموا عليه حكماً ناشئاً عن فهم ما تريدون الحكم عليه . واذا فضلتم أن تظلوا فى شك فستكونون ايضاً على بينة بموضوع شكوككم وترددكم .

لذلك اتنصل من أول الأمر من ادعاء البرهنة على أن مذهب الاختيار حق ، وكل ما أبغى هو استمالة بعضكم ليقلدنى فى افتراض انه حق ، وفى التصرف على افتراض انه حق . واذا كان حقاً فلا بد أن تكون حقيته نتيجة لمنطق الحالة ، ولا يصح أن تكون لزاما علينا اردنا ام لم نرد . وما دمنا لا نرى أنها لازمة فلا بد أن يكون الاختيار بحيث يستحسنه هؤلاء الذين يمكنهم أن يهملوه ويرفضوه . وبعبارة أخرى ان أول مظهر للحرية اذا كنا أحراراً هو أن نكون أحراراً فى اعتقادنا وفى تصرفاتنا ، وذلك يباعد بين مسائل حرية الارادة ، وبين كل أمل فى برهان مفحم ملزم ، وسوف لا ألجأ الى ذلك النوع من البرهنة ... » .

ثم يقول جيمس « اذا كان هناك رأيان ، وكان أحدهما فى جملته أقرب الى العقل من الآخر ، فان لنا أن نفترض أن القريب الى العقل منهما هو الأحق . وانى أرجو أن تكونوا جميعاً راغبين فى افتراض هذين الفرضين معى ، فاذا كان بينكم من لا يشاركنى فى هذا الافتراض فانه سوف لا يجنى ثمرة مما سأقوله بعد .

ولا يمكننى أن أقف لأبرهن على هذه النقطة ، لكنى اعتقد ان النتائج العظمى للعلوم الطبيعية ، وللرياضيات ، ولنظرياتنا حول التطور وحول الاطراد فى نواميس الطبيعة وما شاكلها ، تنشأ كلها عن رغبتنا التى لا تغالب فى أن نضع العالم فى قالب اكثر ترتيباً ومنطقاً من القالب الذى تصوره فيه تجاربنا الحسية . ولقد أظهر العالم نفسه مطاوعاً

---

(١) واقوال آلان تشارلس بيرس A Ch Pierce . اقرأ Monist ٩٣ — ١٨٩٢

لنا فى هـذا الى حد كبير . ولكن ما مقدار ما يمكن أن يظهره من المطاوعة بعد هذا ؟ لا يقـدر أحد أن يجيب ، وليس لنا من طـريق للاكتشاف الا أن نحـاول . . . » (١) .

وهذه المحاولة فى قالب متواضع ، وبأسلوب العاجز المقـر بعجزه مقدما هى موضوع البحث الحالى ، الذى أرجو ألا تتشعب مسالكه كثيرا . وأن يصيب من كبـد الحقيقة ولو قدراً يسيراً .

تبـويب

ومع وجوب اتباع أسلوب الفلسفة الوضعية ـ على قدر الامكان ـ فى معالجة موضوع التسيير والتخيير ، فانه لا مفر أحيانا من الاعتماد على حقائق الحياة التى قد تبدو بديهية ، أو تلك التى قد يصح فيها القول بأنها ثابتة علميا حتى ان وجد من قد يعترض على وصفها بالوضعية نتيجة عدم اطلاع كاف منه ، أو نتيجة مغالطة منه ـ فى غير محلها ـ فيما يصح أن يوصف هذا الوصف الخطير .

هذا وقد أشرت الى أن موضوع التسيير والتخيير موضوع مترامى الأطراف ، حتى لبيدو بغير اطراف ولكن من الجائز ـ مـع ذلك ـ أن يقتصر بحثه هنا على الجوانب المتصلة به اتصـالا مباشرا فيمـا يبدو . وبالقدر الضرورى اللازم للمساعدة على الاجابة على أخطـر سؤال يمكن أن يطرحه عقـل الانسان وهـو تسيير أم تخيير ؟ . . . وهـذه الجوانب ساعرض لها فى أبواب البحث المتتابعة على النحو الآتى :

الباب الأول : بعض الجـوانب العـامة فى معالجـة « التسيير والتخيير ».

الباب الثانى : هل من نواميس خلقية طبيعية ؟

الباب الثالث : فى السببية كناموس خلقى طبيعى .

الباب الرابع : فى العقل والارادة .

الباب الخامس : فى موقف العقل والارادة من النواميس الطبيعية .

الباب السادس : فى التسيير المطلق أو مذهب الجبرية .

الباب السابع : فى التوفيق بين « التسيير والتخيير » .

---

(١) عن كتاب « «العقل والدين » وهو السفر الثانى من « ارادة الاعتقاد » من تاليف وليام جيمس وترجمة محمود حب الله ص ١١١ ، ١١٢ .

الباب الثامن : ((التسيير والتخيير)) فى المدارس العقابية .

الباب التاسع : ((التسيير والتخيير)) فى التشريع العقابى المصرى والمقـــارن .

الباب العـــاشر : التسيير والتخيير فى التشريع الاجـــرائى المصرى والمقـــارن .

الباب الحادى عشر : تلخيص لاهم نتائج البحث فى الفلسـفة العامة وفلسفة القانون .

والله نسأل أن يهدينا سواء السـبيل .

الباب الأول

بعض الجوانب العامة في معالجة التسيير والتخيير

الفصل الأول

بين أسلوبى العلم والاعتقاد

من الصعوبة بمكان الاجابة على هذا السؤال الدقيق ، وهو أيهما كان إسبق الأساليب فى اتصال العقل بالمعرفة : العلم أم الاعتقاد ؟ . ولكن ليس من الصعوبة القول بأن كلا منهما لعب دورا هاما فى تطوير معارف الانسان نحو الاتصال بالحقائق الكونية ، مع تفاوت فى الدرجة بينهما ؛ ففى بعض الأمور كان دور الاعتقاد أقوى من العلم ، وفى أمور أخرى كان دور العلم أقوى من الاعتقاد . وبين الدورين تلعب الفلسفة هى الأخرى دورها كحلقة اتصال بين العلم والاعتقاد ، أو كحلقة انفصال بينهما بحسب الدور الذى تحدده لنفسها،وبحسب روح العصر الذى تمثله هذه الفلسفة .

وأيا كان التعريف الذى يعطيه الانسان للعلم أو للاعتقاد ، فان التاريخ يثبت أن كلا منها لازم لرقى الحياة وعلو شأنها . فأولهما لازم طالما أن فى الانسان عقلا يبحث عن العرفان ، وثانيهما لازم طالما أن فيه أيضا وجدانا يبحث عن الايمان . وفى العرفان الصحيح ، والايمان الأمين ينبوع لا ينضب معينه لرقى الحياة وعلو شأنها . وفى نفس الوقت من المحال الفصل بين ماينتمى فى الانسان الى العقل وما ينتمى الى الوجدان ، ومن هنا فان الصراع متصور بينهما بمقدار اختلاف أسلوبهما فى محاولة الارتباط ببعض عناصر العرفان أو الايمان .

على أن ثمة فارقا جوهريا ينبغى أن يلاحظ ابتداء بين أسلوب البحث العلمى وأسلوب البحث فى الاعتقاد ، ذلك أن أولهما ينقد ، أما ثانيهما فهو يعتقد. فالأول لا يشعر بأن هناك أى قيد يقيده من ناحية آراء الأولين أو المحدثين ما لم يصمد على النقد . أما الثانى فهو يشعر أن الايمان نفسه يفرض عليه مدى معينا من التقيد بهذه الآراء السابقة ، فهو لا يحيد عنها

اصلا ، أو قد يحيد عنها ولكن فى نطاق معين والى حد محدود . ومن ثم اذا فقـد العلم قدرته على الانتقاد فقد فى نفس الوقت علة وجوده ، واذا فقدت العقيدة قدرتها على الاعتقاد فقدت هى الأخرى علة هذا الوجود .

ثم أن العقيدة غير مطالبة بالتعليل ، أما البحث العلمى فهو فى جوهره تعليل للأمور وتأصيل ، ولو كانت واضحة بسيطة لأول وهلة . وهـذا التعليل بما يقتضيه من نقد ومن تحليل لكافة الآراء هو البوتقة التى تصهر فيهـا شتى النظريات العلمية — وما أكثر تعارضها — على نار الحقيقـة للتمييز بين الغث منها والثمين . فهى تكشف تدريجيا وفى مشقة بالغة عن حقائق الحياة كما يكشف « حق الدفاع » النقاب امام القـاضى عن الأخطاء والاباطيل التى لو تركت على حالها لوجهت حكمه أسوأ توجيه ، ولنأت به حتما عما يتوخاه من يقين .

فالأمر الذى يميز المفكر الحقيقى عن غيره هو القـدرة على النقـد الموضوعى بغية الوصول الى حقائق الحياة ، وبغير الارتباط مقدما بوجهة نظر معينة فيها ، ما لم تصمد لوسائل التمحيص التى وصل اليها العـلم فى آخر مراحله . وهذه القدرة ايضا على أن يفرح — ولا يغضب — عندما يكتشف عيبا أو نقصا حتى فى نظرياته الخاصة ، وآرائه التى درج عليها والتى كان يؤمن بها ايمانا تاما فيما مضى ، مهما كبده الوصول اليها من عناء ، وكبده التنازل عنها من شجاعة التسليم العلنى بالتراجع للعجـز وللقصور .

ولمـا كان الأمر كذلك وضـح لمـاذا توقف العلم عن التقدم عندما خضع فى وقت ما لوصاية الاعتقاد خضوعا تاما أو جزئيا ، وحصر نفسه فى دائرة من تفكير محدود الأفق لا يجد نفسه مطالبا بأى تأصيل لمـا قد يعلنه من حلول للمشكلات المختلفة ، ومن فهم لسنن الطبيعة الا بما قاله الأولون ، متقيدا بنفس ما تقيدوا به من قيود ومن حدود ، لا يملك لهـا نقدا ولا منها فكاكا .

* * *

وذلك مع أن النقد الموضوعى المتحرر هو السبيل الوحيد للوصول الى حقائق الأمور وهـدم ترهاتها ، حتى تلك قد تبدو للعقل فى وقت ما معصومة أزلية . وهو حتى اذا ظهر فى بادىء الأمر غير مقبول ولا معقول ، فانه سيصبح مع الوقت معقولا ومقبولا ، لان النقد الخاطىء يذهب جفاء ، ولأنه مهما كان خاطئا قـد لا يخلو من جانب من الصحة يكون له أثره فى تحرير العقل تدريجيا من آراء كثيرة ، قـد يكون فيها من الخطأ مثلما فى النقد الخاطىء ذاته ، وفيها من ضرر أكثر مما قد يكون فى توجيه سهام نقد طائشة اليها .

فضرر النقد الخاطىء مهما قيل فيه أهون شأنا من ضرر الرأى الخاطىء ذاته ، ومن ضرر التعلق به بغير روية ولا تفكير .. فهو بالأقل يدل على أن الناقد يحاول أن يفكر ، وأن يقلب الأمور على بعض صورها ، حتى أن أعوزته القدرة على التقليب الصائب لسبب أو لآخر .

ومهما قيل فى نقد رأى ما أنه متحيز ، فانه قد لا يخلو — رغم تحيزه — من مزية الكشف عن عيب فى هذا الرأى ، أو عن حقيقة ما من حقائق الحياة بخيرها أو بشرها ، أو من مزية الكشف عن خبيئة ما من خبايا النفوس بجمالها أو بقبحها . وقد يجنب هذا النقد — رغم خطئه — العقل من خطر التورط فى تمجيد خطأ آخر أشد منه وانكى ، كما قد يجنبه خطر التورط فى تمجيد بطولة زائفة ، أو فضيلة ضالة .. وما أكثر البطولات الزائفة ، والفضائل الضالة التى جنت أبلغ جناية على الذات الانسانية وهى فى طريق تطورها للأمام ، واثناء رحلتها التى لا تتوقف عبر الأيام والأعوام .

ومن يتعود النقد المستمر — ولو كان فى نقده متجنيا على الحقيقة — سينتهى به المطاف الى نقد نفسه ، والى نقد آرائه الخاصة فى تجنيها على حقائق الأشخاص والأشياء . ومثل هذا الانسان — حتى وان أخطأ فى نقد نفسه — فهو أفضل بكثير ممن تعود أن ينظر بعين الاعجاب التام لكل ما قد يتراءى له من أمور ليس له من فضل فيها سوى التقليد الأعمى للآخرين . أما ان أصاب هذا الانسان فى نقد نفسه — أو فى نقد خطأ راسخ فى اذهان الناس — فقد أصبح على عتبة الوصول الى كنز هائل ، وهو كنز الحقيقة ، التى أثمن ما فيها هى معرفة الذات على حقيقتها . وعن هذا الطريق وحده وصل الفلاسفة الى اضاءة مشعل العرفان للانسان منذ أقدم الأزمان .

ومن ينقب فى تاريخ أية حضارة حقيقية يتبين له أن النقد الحر يمثل دعامة من أهم دعاماتها ، وأنها بغير النقد ما كانت لتكون شيئا مذكورا . كما يتبين له أن النقد الحر هو المصدر الوحيد لكل حقيقة موضوعية ثابتة وصل اليها عقل الانسان . ولذا فان العقل المتحرر الناضج ينبغى أن يبارك كل نقد حتى النقد الخاطىء ، وحتى النقد الصحيح الذى قد لا يرضى عنه العقل المكبل بالأغلال . وذلك لأن النقد هو جهاد العقل للتحرر من نفس هذه الأغلال فى محاولته للبحث عن الحقيقة ، اى فى محاولته للبحث عن الله تعالى مصدر كل حقيقة يتطلع العقل الى الوصول اليها . فلا يمكن اذا الا القول بأن يد الله تبارك هذا النقد الذى قد يثير الذعر والاشمئزاز عند أصحاب العقول المغلولة !

فعلينا بغير وجل أن ننقد أفكارنا الخاصة ، بل خلجات نفوسنا أيضا . ثم علينا أن ننقد النقد ، وننقد نقد النقد أيضا ! ... وهكذا دواليك. فخلال الصراع المستمر بين الرأى والرأى وتتراجع الى الوراء ترهات ضخمة كثيرة ، ويتخلص التطور الفكرى من عقبات كأداء طالما وقفت فى طريقه ، ومن علامات ضعف وانحلال كثيرة طالما حسبها الناس خطأ علامات قوة وعافية .. وخلال الصراع المستمر بين الرأى والرأى تنمو البطولة الصحيحة بعد البطولة الزائفة ، وتزدهر الفضيلة الحقة بعد الفضيلة الضالة ، فيسير ركب الحياة المتحررة فى طريق الواقع الصحيح بعد طول التخبط فى دياجير الأوهام والأخطاء الجسام ! .

ولنضع فى اعتبارنا أنه ليس فى الوجود أى رأى يصح أن يقال فيه انه فوق مستوى النقد ، أو فوق مستوى الشك ، الا عندما نعصب اعيننا عن الرؤية الصحيحة بدافع من خمولنا ، أو من كبريائنا الزائفة التى طالما سمحت لأوهامنا ولأخطائنا أن تستشرى حتى تفتك بمنابع الحياة النقية فينا .. ولا ينبغى أن ننسى أن ما نتراجع عن مناقشته بعقولنا وبأفواهنا ستناقشنا أحداث الحياة فيه مناقشة مرة فتصدمنا بالفشل الذريع بعد الفشل .. فهذا هو أسلوب الحياة الوحيد فى النقاش عندما يسكت عقل الانسان عن نقاش نفسه ـ حتى داخليا ـ فى أمانة وفى حياد .

ولندع الكبرياء الضارة جانبا ، اذا صحت عزائمنا على النهوض والترقى ، ولنقدرن النقد الحر الجرىء حق قدره ان أصاب أم اخطأ بوصفه علامة صحة لا علامة مرض ، ومنبع قوة لا منبع ضعف ، أما العقول التى تكره كل نقاش وكل انتقاد فهى تقف من حقائق الأمور موقف النعامة عندما تدفن رأسها فى الرمال حتى لا يقع عليها بصر الصياد . فحقائق الأمور لا يمكن أن تخفى على بصائر الآخرين ولا أبصارهم ، ولا يمكن أن يخلو مجتمع من عيوب جسيمة ، وبالتالى لا يمكن أن ينجو من احساس الآخرين بهذه العيوب ومحاولة استغلالها فى تحقيق مآرب شتى مشروعة وغير مشروعة معا ..

الايمان غير الاذعان

وهذا القول كما يصدق على الأمور العويصة يصدق بنفس المقدار على الأوليات التى قد تبدو واضحة لا تحتمل جدالا . وكما يصدق على امور العلم يصدق بنفس المقدار على أمور الاعتقاد . فالاعتقاد الناقد نفسه أسمى بكثير من الاعتقاد المستسلم استسلام الكبت والهوان ، أو استسلام الانقياد والاذعان . فكبت العقل أو العاطفة ، أو فرض القيود عليهما ،

ومهما كانت هينة ، لا يصلح مصـدرا لأى اعتقاد امين ، وان كان يصلح مصدرا لصنوف شتى من الضغائن بين الانسان ووجدانه ، بل بينه وبين الله تعالى أيضا .

فالضغينة الدفينة ليست اكثر من تفكير مشلول ، أو من شعـور مغلول ، ومحال أن تقام علاقة أمينة فى الوجود على أساس من هوان الكبت والاذعان . ومحال أن توصف هذه العلاقة بأنها تمثل أية صورة كريمة من الايمان بالله بارىء هذا الوجود وهذا الوجدان . ولذلك كان اعظم صـور الايمان هو الايمان المدروس بعد الانكار الطويل ، والفهم المتأنى بعد طول التردد بين الشك واليقين ، وهذا هو بنفسه ايمان الفلاسفة والمفكرين ، وهو أيضا ايمان الأنبياء والمرسلين .

* * *

وهنا قد يعترض معترض قائلا : ولكن اذا أخضعنا خلجات الوجدان ولو فى بعض جوانبها لأساليب النقد العلمى ، الذى هو من سمات العقـل الناضج فما الذى يتبقى اذا من جوانب الايمان ؟.. الا يخشى أن تذوب هذه الجوانب شيئا فشيئا حتى لا يكاد يتبقى منها شىء يرتبط به الوجدان؟. والجواب هو أن الذى يتبقى عندئذ كثير ، وكثير جدا ، ولعله يمثل أنقى جوانب الايمان التى يصح أن يرتبط بها وجدان اى انسان مفكر ، باحث عن الحقيقة ، متطلع الى فهم الأمور فهما صحيحا بعيدا عن الارتبـاط بعبادة الذات ، وشهوة التسلط على الآخرين . وهذا الكثير — فى قيمته لا فى عدده — يمثل فى جوهره جل انفعالات غزيرة الاحسـاس بالمجهـول فى أسمى حالاتهـا ، وأرقى مراحل تطورها فينا ، وتطورنا فيها . وهـذه الجوانب — على قلة عددها — عميقة الغور ، قوية الأثر فى الامساك بزمام ايماننا نحو المزيد من التقاء ، ومن الترابط ، ومن الفضيلة .

الفصل الثانى

الايمان والتطور

تطور الحياة فى صورة أو فى أخرى حقيقة وضعية لا ينـازع الآن فى صحتها أى عالم أو مفكر ، وان كان النزاع فى الرأى يحق له أن يبدأ عند الدخول فى التفاصيل التى منها : من أين بدأ التطور ؟ وكيف ؟ وفى أى اتجاه يسير ؟ وما هى العوامل التى تتحكم فيه ؟ وما هى نهايته ؟ . وهذه كلها أمور لا حاجة بنا الى الخوض فيها فى موضوع « التسيير والتخيير » .

فلا يلزمنا هنا أكثر من الاقرار بصحة هذه الحقيقة الواضحة البسيطة : وهى أن تطور ركب الحياة حقيقة أولية ، بما فى ذلك ركب الحياة فى أعمق صورها ، وهى حياة الوجدان وذلك عن طريق المزيد من الاختبار والعرفان .

واذا كان تطور الجسد هدفا ساميا من أهداف الطبيعة ، ووسيلة من وسائلها نحو ارتقاء الحياة فتطور الذات — حاملة العقل — أحق وأوجب . فنحن لا نحيا لاشباع شهواتنا وغرائزنا بل لتنمية ملكاتنا ومداركنا ، ومن ثم كان العقل غاية الحياة ، كما أن الحياة المتكاملة غاية للعقل المتكامل ، فالحياة تدور مع العقل وجودا وعدما ، كما تدور معه ارتقاء وانحطاطا . وهيهات لناموس الله العادل أن يكون الأمر غير ذلك ، الا اذا نزل بنا مستوى الادراك عن ادراك حقائق الحياة الواضحة . . وارتفع بنا مستوى الادعاء الى زعم العلم بكل أسرار الكون وخفاياه ، كيما تكون أداة طيعة فى يد ادعاءاتنا ، وكأن الله تعالى يتلقى منا الوحى والالهام ويتعرف منا على الحلال والحرام !! . .

من الفلسفات القديمة

وقد كانت الفلسفات القديمة تعرف للمعرفة المتطورة حق قدرها ، وأثرها المباشر فى الارتفاع بالذات وتطورها للأمام ، كما تعرف أثر الجهل فى الانحطاط بها . ففضيلة النفس الصحيحة — عند سقراط وارسطو وأفلاطون — هى المعرفة الصحيحة ، وفى هذا الشأن يقول الأخير ، «المعرفة انعكاس النفس على ذاتها لكشف المبادىء التى تهديها ، وتنير لها السبيل، وتأخذ بيدها فى طريق الحق . وسائر الفضائل تنبع عن فضيلة المعرفة . والعقل هو أساس سائر الفضائل التى تواضع الناس عليها (١) » .

ومثل هذا الرأى نجده أيضا عند الفارابى ، وابن سيناء ، والغزالى ، وابن رشد :

فالفارابى يقول كأفلاطون ان النفس العاقلة هى جوهر الانسان عند التحقيق وان المعرفة الحقة هى سبيل الصعود الى العالم العلوى . كما يقسم قوى النفس الى قسمين رئيسيين : أحدهما موكل بالعمل ، والآخر موكل بالادراك . ثم يقسم القسم الثانى الى قسمين فرعيين : حيوانى وانسانى . اما الحيوانى فوظيفته الاحساس ، وأما الانسانى فيهدف الى تحصيل المعرفة العقلية بمعنى الكلمة ، ويطلق على هذا القسم الأخير

---

(١) محاورة مينون ٨٨ .

وصف العقل النظرى (١) .

أما الرئيس ابن سيناء فيقسم النفوس الى ثلاث متفاوتة تبعاًلاختلاف مرتبتها من حيث الكمال فى الفضيلة والمعرفة . وهذه هى طائفة السابقين الذين يدركون الدرجة القصوى فى جنات النعيم فيلحقون بعالم العقل ويتنزهون عن مقارنة أدران الحياة الجسمية ... والأمر الذى يهمنا هنا أن نبرزه هو كيف انه يجعل الكمال فى الفضيلة الى جانب الكمال فى المعرفة شرطا لادراك الدرجة القصوى فى جنات النعيم للحاق بعالم العقل .

كما يعرف الامام الغزالى النفس الانسانية بأنها « كمال اول لجسم طبيعى آلى من جهة ما يفعل الأفاعيل بالاختبار العقلى والاستنباط بالرأى ، ومن جهة ما يدرك من الأمور الكلية » (٢) .

ويذهب الامام الغزالى أيضا فى تبيان قيمة المعرفة الى « أن الروح متجهة من ناحيتها الى العودة الى أصلها ، وقد جاءت الى هذا العالم بالرغم من ارادتها لتحصل على معرفة أوسع بالله ، ومستوى عودتها هو درجة المعرفة التى تكتسبها فى هذا العالم . فرغبتها فى العودة ، ممزوجة مع عجزها عن تحقيق ذلك دون أن تتحقق لها المعرفة ، هى سر الحياة الانسانية فى هذه الدنيا . وهذا السر نفسه هو حكمة الله فى خلق الحياة والموت بالنسبة للانسان ، وهو نفسه الذى يضفى على الحياة الانسانية على هذه الأرض اهميتها الخاصة فى حياة الانسان الخالدة . ويعيش الانسان ليس بارادة منه بل تبعا لطبيعة روحه فى شعور دائم من القلق لاحساسه بعزلته وبعده عن الملكوت السماوى ، وهو الاحساس الذى يدفعه الى التفكير فى نفسه وفى كل ما يحيط به من آفاق ...

وعلى الانسان قبل أن يحاول معرفة الملكوت السماوى ليصل الى الرضى واطمئنان النفس أن يعرف أولا عالم المشاهدة الذى يحيط به ، وأن يحرر نفسه من قيوده . وكل علم يحصل عليه هو ذو قيمة كبيرة حتى ولو لم يكن ذا قيمة مباشرة فى حياته ، اذ انه يضيف شيئا الى معرفته بأعمال الله ، ويمكنه من المضى فى سيره نحو السعادة . وتكون سعادة الانسان ورضاه هى النقطة النهائية فى عملية اكتساب متدرج للمعرفة بأمور كثيرة طبقا لقدرته المتزايدة نتيجة نضوجه . وليست السعادة فى حد ذاتها الا حالة وجودية ترافق اداء الانسان للأمانة التى حملها الله اياها ، وهى معرفة الله عن طريق معرفة عوالمه المختلفة فى

(١) أنظر « عيون المسائل » وهى مجموعة « الثمرة المرضية » ص ٧٢ — ٧٤ .
(٢) فى « النفس والعقل » للدكتور محمود قاسم طبعة ٣ ص ٩٨ .

خلقه » (١) .

ويذهب فيلسوف قرطبة أبو الوليد بن رشد الى أن اتصال النفس بالبدن لا يمكن أن يكون الا لحكمة الهية ، وهى أن يدرك المرء حقيقة الأشياء ويقف على جوهر نفسه . والى أنه يجب أن تكون المعرفة هى غاية الانسان فى أفعاله التى تخصه دون سائر الحيوان ، وهذه هى أفعال النفس الناطقة . ولما كانت النفس الناطقة جزئين ، وهما جزء عملى وجزء علمى ، وجب أن يكون المطلوب الأول منه هو أن يوجد كماله فى هاتين القوتين (٢) . كما يقرر « أن النفس تنتهى الى أن تدرك أنها ليست صورة للجسم فحسب ، بل تعلم أنها جوهر عقلى يحل مكانا وسطا بين عالم الحس والعالم الالهى .. » .

ولسوء الحظ أن تقدير قيمة « المعرفة العقلية بمعنى الكلمة » على حد تعبير الفارابى ، للوصول الى « الكمال فى الفضيلة والمعرفة » على حد تعبير ابن سيناء ، وللوصول الى طريق « السعادة والرضا » وللحصول على معرفة أوسع بالله » على حد تعبير الغزالى ، و « ادراك المرء لحقيقة الأشياء والوقوف على جوهر نفسه » على حد تعبير ابن رشد .. قد خبا مع الوقت تحت تأثير فهم خاطىء ساد فى عصور لاحقة مقتضاه أن الايمان الأعمى هو كل شىء للانسان ، وأنه يغنى عن كل شىء حتى عن المعرفة الصحيحة ، حتى كاد التسليم الأعمى أن يسحق فى طريقه الادراك المبصر ، وان يصبح ذريعة لظلام الغموض الذى ينبغى أن يحل فى بعض الأذهان محل نور العرفان .. بل كاد التسليم الأعمى أن يسحق فى طريقه الاستقامة ، والفضيلة ، والمحبة ، والوداعة ، وأن يصبح ذريعة لانكار فضائل الآخرين وخدماتهم وتضحياتهم ، وبالتالى لاهدار حتى القيم الصحيحة والموازين العادلة .

ووجد هذا التقدير الخاطىء لمعنى الايمان من يغذيه ، ولا يزال يجد حتى الآن بسبب غشاوة الكبرياء ــ وهى العدو الأول للانسان فى كل زمان ومكان ــ والتى لا يمكنها أن تدرك أن المعرفة الصحيحة هى التى تقوى ملكات الذات ، وأن هذه الملكات هى سبيل الايمان الصحيح . فالايمان يبدأ أبدا وينتهى حيث تبدأ به وتنتهى المعرفة الصحيحة لحقيقة الأشياء ووقوف الانسان وقوفا صحيحا على جوهر نفسه ، وعلى مكانه المحدد له فى الوجود منذ الأزل والى الأبد ..

---

(١) عن « الانسان عند الغزالى » تاليف الدكتور على عيسى عثمان ، وتعريب الاستاذ خيرى حماد ص ١١١ ، ١١٢ .

(٢) عن « كتاب مناهج الادلة » ص ٢٤٠ .

التطور فى مفهومه العـام

فانا اتحدث اذا عن التطور غير مرتبط بمذهب معين فيه ، وانمـا أتحدث عنه بمعنى الارتقاء التدريجى الذى يشاهد فى سير قافلة الحياة ، والذى لا يثير من ناحية صحة مبدئه أى نقاش ، وان صح أن يثير أكثر من نقاش من ناحية مصدره ومداه . ولذا تعددت فى النقاش المدارس التى لا يتسع المقام للخوض فيها ، وانما حسبنا أن نعلم أن هذا التطور يرجـع فى تقدير عدد من العلماء الى عامل داخلى كامن فى كل كائن حى ، وفى نفس الوقت الى عامل أو الى عدة عوامل خارجية عنه تتولى الاشراف عليه .

والعامل الداخلى الكامن فى كل كائن حى متصل بذكاء هذا الكائن ، يستوى فى ذلك ذكاء الغريزة — او ان شئنا الالهـام — الذى يشاهـد فى النحلة والنملة ، مع ذكاء العقل النامى عن طريق المعرفة والاختبار الذى يشاهد فى الانسان . اما العامل او العوامل الخارجيـــة التى قد تهيمن على سير التطور فيبدو انها خاصة بالانسان ، ولذلك لم يتوقف التطـور عند الانسـان فسما كثيراً عن كائنات دنيا كثيرة .

وفى النهاية لا يرجع التطور الى مجرد عوامل آلية أو تلقائية ، مثل مدى ملاءمة البيئة ، أو الانتخاب الطبيعى وحدهما ، مما قد ينفى خطأ فى بعض الأذهان معنى الخلق المبدئى ، بل ان التطور يرجع الى هـذه العوامل الروحية الكائنة وراء الحياة ، والمحكومة بدورها بمثـل قوانين ملاءمة البيئة والانتخاب الطبيعى ، والخاضعة لاشراف خارجى عليها ، والتى تثبت ولا تنفى معنى الخلق من عند عزيز قدير .

وأيا كان الرأى الصائب ، فهناك تطور مستمر فى قافلة الحياة يريد الارتقاء بها بغير توقف ، سواء عندما تكون الحياة على مستوى المـادة، أم على مستوى جرى التعبير الخاطىء على وصفه « باللامادى » . وهذا التطور يمكننا أن نشاهد صورة مصغرة منه فى تطور عقل الطفولة البريئة الى عقل الشباب الطموح ، ثم الى عقل الرجولة المناضلة ، وأخيرا الى عقل الشيخوخة الناضجة المتأملة فى مثل أسرار البقاء والفناء ، والتطور والارتقاء . . هكذا الأبدية لا تنقضى فى لا شىء ، بل فى تحرير العقل تدريجيا من اخطائه ، والخلق من رذائله فيفتـح التحرير للذات المتطـورة آفاقا متجددة من القدرة والسعادة .

وهذا التطور نحو الأسمى والأكمل مرتبط بنجاح الحياة نفسها ، لأن توقف التطور معناه فشل هذه الحياة المهددة بعوامل الفشل من كل ناحية ، لو لم يكن من ورائها عقل قدير يأخذ بيدها نحو الأسمى والأكمل فى وسط الزوابع والأعاصير ، وبين عوامل التسيير والتخيير التى قد تسير

فى خطوط متوازية أو متقاطعة ، ولكنها خاضعة معا لقانون مشترك فى النهاية هو قانون السبب والنتيجة .

فهذا التطور يشير بذاته الى وجود العقل الأعظم اللازم لخلق الحياة ، وأيضا لرعايتها رعاية لا تتوقف فى صراعها الدائب نحو تحقيق ما هو اسمى واكمل فى الفكر وفى الشعور . وذلك يؤدى الى تحقيق ما هو أسمى واكمل فى الظواهر الخارجية للحياة المادية التى هى انعكاسات باهتة جدا لظواهر اخرى اسمى منها واكمل للحياة الروحية ، وهى التى تمثل الجوهر الحقيقى لكل وجود عقلى او مادى فى خدمة الطبيعة . وهذا العقل المدبر الحكيم للطبيعة ينبغى أن يكون يقظا ، وفعالا ، وحكيما ، ومنزها ، وقادرا .... وكلها صفات تشير الى قدرة الله تعالى وحده .

ولأن الحياة تسير نحو الارتقاء المحتوم فان الخطيئة الكبرى نحو هذه الحياة تصبح هى كل ما يؤدى الى توقف الارتقاء ايا كان مصدره أو سنده . أو بعبارة أخرى هى الوقت الضائع سدى ، فالحياة وقت ينبغى أن يقضيه العقل فى التحرر من أخطائه ، وبقدر تحرر هذا العقل من اخطائه يتحرر الخلق من رذائله . فهذا التطور — الذى يدين له الانسان بما بلغه من نمو فى العاطفة والعرفان — ليس أكثر من مجرد قابلية كامنة فى كل ذات انسانية . وهذه القابلية قد تكون يقظة أو خاملة ، وقوية أو ضعيفة بحسب درجةالتطور ، وبالتالى بحسب نوع الأفكار والمشاعر التى تغذى الذات . فمسئوليتنا ازاء الأبدية عن الوقت الذى نقضيه منهـا مسئولية ضخمة اذا بقدر ضخامة آثارها فينا وبنا .

وأهم رسالة للانسان هى أن يبحث عن وقت مفيد ينهل فيه أفكارا نقية تعصمه من الالحاد ، ومن الانطواء ، ومن الخرافة ، وقبل كل شىء آخر من الأثرة . فاذا عثر الانسان على ما يعصمه من ذلك كله عثورا صحيحا فقد سار قدما فى الطريق الوحيد الذى يقود الى القدرة المتزايدة للعقل ، والسعادة النامية للشعور ، وكلاهما يمثلان بذاتهما أسمى أهداف الحياة — ووسائلها أيضا — فى سعيها الدائب نحو تحقيق ما هو أسمى وأكمل فى جميع ظواهر الوجود .

واذا كان تطور الحياة يسير فى طريق القدرة المتزايدة للعقل وللشعور فان ذلك يشير بذاته الى أن التطور يجرى ابتداء فى الحياة الشعورية للانسان ، أما حياته الخارجية فهى مرآة لها .. وتطور هذه الحياة الشعورية هو أيضا — أو ينبغى أن يكون هو أيضا — الهدف من كل اعتقاد. ولذلك فان هدف الاعتقاد لا ينبغى أن ينأى عن الهدف من الحياة نفسها ، من ناحية محاولة تطوير الانسان نحو ما هو اسمى وأكمل فى فكره وفى شعوره .

على أن ثمة فارقاً ضخماً بين أحداث الحياة كأداة تطوير وبين أمور الاعتقاد ، وهو أن النواميس المهيمنة على سير أحداث الحياة أزلية لا تقبل تطورا ، حتى مع التسليم بأن التطور هو أسمى اهـــدافها . اما أمور الاعتقاد فهى بذاتها متطورة بمقدار نجاحها فى تطوير الحيـــاة الشعورية للمعتقدين . فالاعتقاد فى النهاية عنصر واحد من عناصر هذه الحيـــاة الشعورية الخاضعة كلها لنواميس أزلية لعل أخطرها اطلاقا هو ناموس التطور والارتقاء .

وهذا العنصر الشعورى — وهو الاعتقاد — يتفاوت فى فهمه ، وفى مدى الارتباط به ، وفى نوع المشاعر النابعة عنه بحسب ظروف الزمان والمكان . بل يتفاوت حتما من اى انسان الى آخر حتى ولو كان انتماؤهما الى مذهب واحد ، من اعتقاد واحد ، فى عصر واحد . وكلما نمت الحياة الشعورية كلما طلب العقل المزيد من تفهم الاعتقاد ، وكلما حاول المزيد من تعقل أموره بعيدا عن شوائب الانطواء ، والأثرة ، والخرافة .

وهذا الاعتبار وحده يبرز خطورة دور العقل فى تعقل كل أمر فى روية تامة ، وحرية كاملة فى أخطر الأمور واتفهها على السواء . ومهمــا قيل ان دور الاعتقاد عميق فانه فى النهاية ليس أعمق من دور العقل ، وهو المستودع الآمن الوحيد للعلم وللاعتقاد معا . وان العاطفة الدينية بالغة ما بلغت من السمو ومن العمق ليست أسمى من العقل المفكر ولا أعمق منه اثرا فى تطور الانسان ، لانها ليست أكثر من عنصر واحد من عناصر هذا العقل الذى ينبغى أن يضىء للحياة مسالكها الشاقة الطويلة . كما ينبغى للذات أن تسلس قيادها للعقل المفكر الذى هو مستودع هائل أمين لمـا لاقاه الانسان فى ماضيه ، وما يلاقيه فى حاضره ، بل أيضا فيما يقدر لمستقبله ولمستقبل بنيه من مسالك التطور والارتقاء .

ولهذا كله فمن واجب كل مفكر أن يرفض تماما اية قيود يراد لها أن ترد على حرية العلم والاعتقاد معا ، وبالتالى على حرية العقـــل فى أن يتعقل شئون دينه ودنياه معا ، أيا كان مصدر هذه القيود ، أو أساليبها ، أو وسائلها ، أو نطاقها . ومهما كانت اهداف هذه القيود براقة مثـيرة للسذج وللبسطاء ، بل ولطائفة من « عمالقة » العلم والايمان أيضـــا ، الذين قد يتوجسون — على غير أساس من الصواب — من الخطر على هذا أو على ذاك من دور النقد المتحرر الجرىء .

ولهذا قال الامام الشيخ محمد عبده « ربما يقول قائل بأن المقابلة بين العقل والدين تميل الى راى القائلين باهمال العقل بالمرة فى قضـــايا الدين ، وبأن أساسه هو التسليم المحض ، وقطع الطريق على أشعـــة

البصيرة أن تنفذ الى ما أودعه من معارف واحكام . فنقول لو كان الأمر كما عساه أن يقال لما كان الدين علما يهتدى به ، وانما الذى سبق تقريره هو أن العقل وحده لا يستقل بالوصول الى ما فيه سيادة الأمم بدون مرشد الهى ، كما لا يستقل الحيوان فى ادراك جميع المحسوسات بحاسة البصر وحدها ... كذلك الدين هو حاسة عامة لكشف ما يشتبه على العقل من وسائل السعادات ، والعقل هو صاحب السلطان فى معرفة تلك الحاسة وتصريفها فيما منحت لأجله ، والاذعان لما تكشف له من معتقدات وحدود أعمال . كيف ينكر على العقل حقه فى ذلك ، وهو الذى ينظر فى أدلتها ليصل منها الى معرفتها وأنها آتية من قبل الله » (١) .

* * *

فكم تعرض الاعتقاد لصور شتى من النقد المتحرر الخاطىء والصائب معا ، وقد خرج الاعتقاد فى النهاية سليما فى جوهره ، لأنه دعامة الانفعال السامى فى الانسان ، فلا يمكن أن ينتزع منه بالأقوال المليئة أو الجوفاء . بل لقد خرج الاعتقاد أقرب مما كان الى لب الأمور ، وأوثق مما كان صلة بالله ، وبالمحبة ، وبانكار الذات . وذلك بعد أن كاد يصبح محض تقليد ، ومحض لاهوت قادر على أن يفرق بين قلوب البشر على ضغينة ، أكثر مما يجمع بينها على صفاء .

وعن طريق النقد والنقاش — حتى ذلك الذى كان يبدو للبعض مغرضا جائرا — عرف الاعتقاد كيف يشق طريقه عبر التاريخ الى القلوب خالصا نقيا من شوائب كثيرة ، وعرفت القلوب كيف تحاول أن تعثر على الله بداخلها ، بل عرف الانسان كيف يعثر على نفسه فى الله ، وكيف يشق طريقه فى حياة تستحق الحياة بكل ما فيها من متاعب ومن معاناة ...

فالنقد — لما بيناه من أسباب — هو سبيل المعرفة الصحيحة ، وهو الدفعة التى كانت وراء كل خطوة خطاها بنو الانسان للأمام . بل هو وراء كل رسالة من رسالات السماء وصلت الى بنى البشر كيما تثير — فى رقعة من رقع هذا الكون أو فى أخرى — نزعة التقدم والارتقاء ، عن طريق النظر بعين النقد الى أوضاع غير قويمة كانت قد استقرت فى أذهان بتيها على أنها معصومة أزلية ! .

---

(١) عن « رسالة التوحيد » طبعة ١٩٦٢ ص ١٢١ ، ١٢٢ .

ولذا قاوم بنو البشر هذه الرسالات بما وسعهم ومن وسائل ، وقاسى رسل السماء منهم ما قاسوه من صنوف الاضطهاد وألوان العذاب . ولو كانت رسالاتهم قد اتجهت الى تملق انفعالاتهم عن طريق الدفاع عن آثامهم واخطائهم ، لما قاومها واحد منهم ، ولما خطا بنو الانسان خطوة تذكر فى طريق تقدمهم وصلاح أمرهم . فللنقد دوره اذا فى ناموس الارتقاء ، ما دام له دوره حتى فى رسالات السماء وفى كل رسالة لاى تقدم علمى أو اجتماعى . وهو دور لا ينكره الا منطق التوقف ، اذا صح أن للتوقف منطقا ما الا أن يكون هو بعينه منطق تملق حاضر الجماهير، وماضيها ان امكن ، ثم أقوى انفعالاتها قاطبة وهو التعلق بالتقاليد واستنكار كل جديد !!

وهذا التوقف يرتدى غالبا رداء خلابا من الفلسفة أو العلم أو الاعتقاد ، وأيا كان رداؤه فهو عقبة كأداء تعوق تقدم الحياة ، وذلك لأنه لا يملك وسيلة أخرى لتحقيق مآربه سوى الأغلال المصطنعة يحاول أن يقيد بها عقول المفكرين ، بل عقول البشر أجمعين لو أمكنه ذلك ، ومعها أرقى النزعات اطلاقا ، وهى نزعة الارتقاء اذا حاولت أن تجد لها متنفسا هنا أو هناك فى رأى مجدد او فى تفكير غير مقلد . وبقدر ما يكون التفكير جامدا متوقفا بقدر ما يكون حرص اصحابه على انكار التوقف عندهم واستنكاره ، والزعم بأنهم قد سبقوا عجلة الزمن فى انطلاقها ، وفى سرعة تطويرها للقيم والمفاهيم ..

وما أضخم الأغلال التى قد تجىء من ناحية التوقف ، وما أقوى سلطانها على العقل وعلى الوجدان ، خصوصا عندما يكون التوقف نابعا — فى زعم اصحابه — من هذه الغريزة التى بدأ العلم يكتشفها بعناء ، ويعطيها مكانا جديرة به فى دوافع الانسان الغلابة ، وهى الغريزة الدينية التى يمكن تعريفها بأنها غريزة الاحساس غير الواعى بعالم الغيب ، والشعور بالارتباط به على وجه من الوجوه .

الفصل الثالث
موقف العلم الحديث من الغريزة الدينية

من اهم الكشوف الحديثة عن الانسان أن ذاته الواعية ليست سوى جزء من ذات أعظم ، وأن امتدادات الذات الواعية تذهب الى ما هو

خارج الاحساس والعقل بكثير، فى اقليم يمكن تسميته بالغامض أو بما فوق الطبيعى . « وطالما ان ميولنا تستمد أصولها من ذلك الاقليم — وهذه هى حالة الغالبية من بين هذه الميول — فان صلتنا بذلك الاقليم تكون ممتدة — على ما لاحظه الفيلسوف وليام جيمس — الى ما هو أعمق مما تمتد اليه فى العالم المنظور ، وذلك لأن مطامعنا الأكثر سموا هى محور شخصيتنا .. (١) » .

وهذه الصلة قائمة عن طريق الغريزة الدينية التى يعرفها نفس الفيلسوف بأنها « الايمان بالعنصر الالهى فى طبائع الأشياء ، أو الايمان بأن للكون تركيبا روحيا خاصا . ومن ثم فهو يعرف الدين بأنه الاعتقاد بعالم غير منظور ، كما يرى أن خيرنا الأسمى كائن فى ايجاد الملاءمة الناجحة بيننا وبين ذلك العالم (٢) » .

فهذه الغريزة الدينية أودعتها فى النفوس طبيعة حانية ، لخدمة تطور الذات وارتقائها عن طريق احساسها الدفين بالقوة الخالقة ، وبالخلود ، وبالثواب والعقاب . وهى ليست مقدسة نقية بذاتها ، بل بمقدار ما تضعه فى الذات من عناصر القداسة والنقاء . والأديان كلها لم تضع هذه الغريزة فى نفوس أتباعها ، بل أيدت فيها فحسب احساس العقل الغريزى بالقوة الخالقة ، وبالخلود ، وبعظمة الفضيلة وبضعة الرذيلة . وبالتالى صقلت أو حاولت أن تصقل بصور شتى هذا الاحساس الغريزى ، وأن تدعمه فى العقل وفى الوجدان .

بين نور الايمان ونيره

فليس لنا أن نفهم دور هذه الغريزة على غير هذا النحو ، أو أن نتصور أنها — مع عمقها وقوة أثرها — معصومة ومقدسة ما دامت تقودنا الى الاحساس بوجود القوة الخالقة ، والى عبادتها ولو باخلاص عظيم اذا كانت لا تقودنا بنفس المقدار الى الاتساق الصحيح مع أسمى ما فى الكون من قوانين الفضيلة ، والمحبة ، والايثار ، والحرية ، والارتقاء التدريجى عن طريق التطور وتعقل الأمور فى تطورها تعقلا صحيحا .

ومن ثم فان نور الايمان يمكن — بسهولة تامة — أن ينقلب الى نير ثقيل اذا أخذناه على انه عبارة عن مجرد قيود متراكمة تقيد قدرتنا على التفكير ، وتشل من حريتنا فى التقدير . أو اذا أخذناه على انه عبارة عن مجرد اغراق فى الارتباط بالصيغ والطقوس وغلو فى الارتباط بالسير

---

(١) عن مؤلفه « صنوف التجربة الدينية » Varieties of Religious Experience

(٢) عن كتاب « وليام جيمس » للأستاذ محمود زيدان ص ١٥٤ .

والشخوص . وهذا هو الايمان كما يطبقه أصحابه من الحرفيين والمتزمتين، وكما يفهمه أعداؤه من الماديين والملحدين !!..

وذلك مع أنه لا توجد خطيئة حقيقية نحو ناموس الطبيعة فى رغبتها الملحة فى تطويرنا وارتقائنا أشد من الارتباط بأغلال وهمية فى أمور الايمان، وما أكثرها فى أمور كل ايمان . فهذه الأغلال الوهمية قد تصبح — مع قوة الايمان وعمق أثره فى النفوس — معاول حقيقية تحطم عمد كل تطور وارتقاء ، وحجبا كثيفة تحجب اضواء الحقائق بدلا من أن تذكى جذوتها لصالح رفعة الحياة وعلو شأنها .

والأغلال الوهمية فى هذا الشأن أكثر عددا من الأغلال الحقيقية ، واشد منها فتكا وضراوة . وعقدة العقد هى فى التمييز بين ما هو وهمى منها وما هو حقيقى . وهذا التمييز امر نسبى متطور ، يتوقف على مدى التطور فى النفوس ، أو بالادق على مدى الاحساس بواجب الارتباط بحقائق الأمور فى كل حركات النفس وسكناتها . فعلى هذا الاحساس يتوقف تحديد ما ينبغى أن يوصف بالعصمة المطلقة ، وما ينبغى أن يرتبط بظروف الزمان والمكان .

ولكن تراكم الأغلال والقيود ليس على اية حال من مزايا الفهم الصحيح لأصول اى اعتقاد ، بل هو على العكس من ذلك — من معوقات الذهن المتفتح للبحث عن حقائق الحياة ، والكاره للارتباط بأوهامها مهما نسبت الى هذا الأصل العتيد ، الشاعر بأن هذه الأغلال والقيود معوقة — حتما — نمو العاطفة الكريمة ، بقدر ما تعوق نمو الوعى المتعطش للارتباط بحقائق الحياة ، مهما كبده الارتباط من كد ومن عناء . ولذلك قال بحق توماس جيفرسون Thomas Jefferson « انفض عن نفسك كل المخاوف والعصبيات الحقيرة التى تقبع فى ظلها العقول الضعيفة ذليلة . ثبت العقل ثباتا لا يتزعزع فى عرشه . وادع للمثول أمامه كل حقيقة وكل رأى حتى يفصل فى الجميع . تساءل فى جراة حتى عن وجود الله ، لأنه ان كان ثمة اله فانه لابد أن يوافق على الولاء للعقل ، أكثر مما يرضى بالخوف معصوب العينين (١) » .

فعلى مقدار الحرية التى نواجه بها انفعالات هذه الغريزة ، يتوقف نجاحها أو فشلها فى تحريرنا من مخاوف كثيرة ، وأوهام لا آخر لها ، أو فى استعبادنا لها استعبادا شبه تام . وفهم معنى الايمان على حقيقته النقية يمثل حرية كبرى للعقل وللشعور .. حرية تريد أن تتخطى حواجز

---

(١) عن « جيفرسون » تأليف جون ديوى ترجمة الدكتور عبد الحميد يونس ص ٩٧ .

الضيق والتزمت عند الحرفيين ، وفى نفس الوقت تريد أن تتخطى حواجز الانكار عند المنكرين والماديين .

وهذه الحرية تجدها فى الأساس من كل حضارة حقيقية عرفها البشر بغض النظر عن تنوع المذاهب والأديان . ومن المحال أنقول أن هناك حرية حقيقية للعقل وللشعور ما لم نسمح لها ابتداء بأن تراقب كل شيء بلا خوف ولا وجل ، حتى الايمان فى أصوله الأولى ، كيما تحصل على احساسها الصحيح بعمق هذه الحرية وبقدرتها على التأمل وعلى النظر . وهكذا يصبح دور طريقة الايمان دورا هائلا فى ممارسة الذات لحقها الطبيعى فى الحرية فى كافة صورها ، وبالتالى فى تقدم الذات أو فى تخلفها ، فلا ينبغى أبدا تجاهل هذا الدور ، ولا طاقة لأحد فى محاولة النيل منه .

وهذا الدور متصل وثيق الصلة بموقف العقول من مواجهة أخطر مشكلات الاعتقاد وما يتصل بهامن أمور . والعقول لا يتشابه منها اثنان ، ولهذا تعددت صور الاعتقاد ، واصبح ما يناسب عقلا ووجدانا ما لا يناسب عقلا آخر ووجدانا . ومن المحال ان يجمع بنو البشر على موقف موحد من مشكلات الاعتقاد ، حتى وان اجتمعوا على غريزة دينية واحدة فى جوهرها مهما تنوعت فى درجات تطورها ، وفى الفلسفات المرتبطة بها، وانواع الأفكار والمشاعر النابعة عنها .. والمشكلة الحقيقية هى فى محاولة الوصول الى فهم صحيح لهذه الفلسفات ، ولما يتصل بها من أفكار ومشاعر فى جو من حرية التفكير والتقدير التى يتصور بعض العقول المغلقة أن الاعتقاد يوجه عام لا يقرها .

عن حرية الفكر والشعور

وعندما تزدهر فى أى مجتمع عناصر التفكير المتحرر لجيل من المفكرين يدرك تماما معنى «حرية الفكر والشعور» وما تقتضيه الممارسة الصحيحة من مسئوليات مترامية الأطراف ازاء النفس والمجتمع ... فقد ازدهرت تدريجيا منابع حضارة الاعتقاد للعقل وللعاطفة معا .

ولا يتأتى ذلك الا اذا اقتنعنا ابتداء بانه ليس هناك ما هو ألزم لحرية الانسان من الارتباط بأفكار صحيحة عن تطور الحياة ، وعن علاقته بالكون ، وبنفسه ، وباخوته فى الانسانية ، وبالفضيلة والرذيلة ، وأين نوجد أيهما وكيف تكون . فعلى كل ذلك يتوقف نجاح الحياة أو فشلها، وسعادة الانسان أو شقاؤه . فدور الارادة الحرة ومن ورائها العقل فى نجاح الحياة هائل مجيد ، وتخريب معنى واحد صحيح فى ذهن انسان

واحد أشد فتكا بكثير من تخريب مدينة باكملها ، لأن المعانى الصحيحة تبنى المدن الجميلة ، أما الأفكار الخاطئة فلا تصنع سوى الركام والحطام، والمآسى والالام . ولذا فليس من المتصور ابدا امكان قيام حضارة صحيحة للمادة فى اية صورة من صورها ما لم تسندها حضارة صحيحة للعقل وللروح ابتداء .

ولا أشك فى أن القارىء مقتنع تماما بصدق ما أقرره ، وشاعر تماما بحاجتنا الى التحرر من كثير من عوامل تخريب المعانى والقيم الصحيحة التى طالما أساءت بصورة بالغة الى تطور عقولنا وارواحنا ، ومع ذلك فطالما زفت الينا كأنها تمثل حقائق أزلية معصومة ، جديرة بالارتباط بها ، وبالدفاع عنها فى حمية وحماسة . كما لا أشك فى أن هذا القارىء يشعر — مثلما أشعر أنا — بأن الارتباط بين العلم والاعتقاد الزم لنا فى هذا العصر منه فى أى عصر آخر ، وان هذا الارتباط لازم لتحرير الاعتقاد من كثير من أوهامه البراقة ، مثلما هو لازم لتحرير العلم من كثير من ترهاته الهدامة لكل رجاء .

ولن يتحقق هذا الارتباط المنشود بين العلم والاعتقاد الا اذا عرفنا أولا كيف ننتقل من مرحلة الاستسلام المطلق لانفعالات الغريزة الدينية الى مرحلة تعقل الاعتقاد تعقلا تاما ، كما انتقلنا تدريجيا فى العصور الخالية من مرحلة الغرائز الفطرية الى مرحلة العاطفة الراقية ، والعقل المفكر فى جوانب كثيرة من شئون حياتنا .

وشأن الغريزة الدينية فى ذلك شأن غريزة البحث عن الطعام أو الدفاع عن النفس ، أو اية غريزة اخرى . ففارق هائل بين غريزة الاحساس بالمجهول هذه عندما تكون انطوائية بدائية ، وعندما تكون عبارة عن عاطفة نامية تريد أن تعيش فى أداء صحيح لرسالتها ، وفى اتساق صحيح مع نواميس الحياة ، واطمئنان تام اليها . والخلط بين غريزة الجنس مثلا وبين عاطفة الحب النقى يشبه — الى أكبر حد — الخلط الشائع فى اذهان الكثيرين بين انفعالات هذه الغريزة عندما تتملق فى الانسان أنانيته ، وتستند الى مجرد الاحساس الكامن فيه بالغيب — عندما يكون هذا الاحساس انطوائيا بدائيا — وبين عاطفة الايمان النقى بالله وبالخلود ، وبالثواب وبالعقاب الذى يستحق من أى عقل مفكر كل العطف والتأييد .

فالاحساس بالغيب الكامن فى فطرة الانسان هو كالاحساس الكامن فيها بالجمال ، وما قد يثيره الجمال من مشاعر طبيعية قد تتفاوت تفاوتا ضخما بين الانسان البدائى فى جمود مشاعره ، وبين صاحب الاحساس

المرهف المتطور كالشاعر والفنان . ومن هـــذا الاحساس العميق الأثر ، المتعدد الجوانب ، المعاصر للانسان منذ أرادت له ارادة سامية أن يقف على قدميه وسط أعاصير الحياة ، يستمد الاعتقاد كل سلطانه القوى على النفوس وأثره فى دفعها الى تعقل الأمور والبحث عن حقائق الحياة ، او الى الهرب من التعقل ومن البحث عن الحقائق ، اعتدادا منهـا بالقـدر الضئيل الذى حصلت عليه من العلم والعرفان .

وتمجيد التسليم المطلق بأى أمر من الأمور تحت وصف « الايمـان العميق » هو مصدر الصراع الناشب منذ زمن بعيد بين العلم والاعتقاد، والذى لا مبرر له لو فهمنا أن رسالة الاعتقاد والعلم معا هى البحث عن حقائق الأمور ، وتجنب أوهامها وترهاتها ، وأن البحث عن البرهان حق مطلق للعقل ، بكل ما يتطلبه من حرية تامة فى الشك وفى النقـاش ، ومن تطور دائم فى فهم العلم الصحيح ، وفى فهم الاعتقاد أيضا ، حتى أن الاعتقاد المتعقل ليصبح فى النهاية منبعا نقيـا للحـرية ، وليقظة الوجدان ، وقوة دافعة للتطور لا تعادلها أية قوة فى الوجود .

* * *

واذا كان الوجدان البدائى يتقبل بتسليم تام كل صور الغموض فى التفكير على اعتبار أنها تخفى حقائق عميقة ، وعميقة جدا قـد لا يصـل العقل العلمى الى ادراكها ، فان الفكر الناضج الذى يريد أن يضع حكم العقل فى أسمى مكان هيهات أن يرضى باذلال هذا العقل نفسه لأية صورة من صـور الغموض ، لأنه يعرف من جانبه أن الغموض قـد ينطوى على صواب مثلما قد ينطوى على خطأ ، بل قـد يستر محض خطأ ، ومحض تناقض خطير مع نفسه ومع حقائق الأمور . فلا ينبغى أن يعـد هـــذا الغموض من أساليب العقل المشروعة فى بحثه عن حريته عن طريق بحثه الدائب عن الحقـائق النزيهة .. ثم ما الفـارق بين الغموض العريض ، وبين الخيال الرحب غير الراغب فى الارتباط بأية حقيقـــة من حقـائق الحيـــاة ؟!.

وهذا كله يتطلب منا أن نسلم بأن كل ما فى عقولنا ومشاعرنا نسبى منظور ، وهو لا ينفى أن الحقائق الأزلية المطلقة موجودة ،ولكن ما يمكن ان يصل اليه عقـل الانسان منها عن طريق العـلم ، أو الاعتقـاد ، أو الالهام لا يكاد يذكر. فهو كقطع اللآلىء الثمينة المخبوءة فى خضم هائـــل من أخطاء التفكير أو الشعور التى قد يعتز بها صاحبها كثيرا بوصفهـــا حقائق مطلقة ، وهى ليست من الاطلاق فى شىء ، بل لعل مجرد اسنادها الى العلم أو الى الاعتقاد ليس صحيحا فى شىء.ورسالة العقل أن يبحث عن

هذه الحقائق عن طريق البحث المثابر ، الناقد ، الموضوعى ، لا عن طريق الأساليب الانشائية ، ولا الأقوال المرتجلة ، مهما كانت فى قوة عباراتها ، وضخامة رنينها ، وعظيم أثرها فى الشعور والوجدان .

فلا تنس فى هذا الصدد أن الحياة نفسها حقائق صحيحة قبل أن تكون كلمات فصيحة . وهى جوهر حكمة وصدق وتعقل قبل أن تكون أقلاما بليغـة ، وأصـواتا رنانة لا تحاول أن تربط نفسها بأى قدر من حقـائق الحياة التى من رسالة عقـل الانسان أن يبحث جاهدا عنها ، وأن يحاول الارتباط بهـا ارتباطا صحيحا . ويصـدق هـذا القول على مذاهب الانكار والالحاد ، بقدر ما يصدق على مذاهب الجمود والانطواء أيضـا .

ولا تنس أيضا أن العقـل الناضج الذى يقود الى العلم الصحيح يمكن أن يقود بنفس المقدار الى الايمان الصحيح أيضا ، والى الفضيلة الحقة بالتالى . وأن الايمان غير المحكوم بالعقل وبالأخلاق أفضل لصاحبه الا يكون . لأنه اذا قـدّر لمثل هـذا النوع من الايمان الانهيار حل محله الشك بل الانكار ، وهو أول خطوة لمحاولة وضع القدم فى طريق الايمان المحكوم بالعقل وبالأخلاق ، والذى ثبت عبر التاريخ أنه الزم للنفس من المـاء ومن الهواء ، وأن النفس ترنو اليه دواما وتبحث عن أسبابه مهما كبدها البحث من مشقة وعناء ..

ومن ثم نجـد أن انفعالات هذه الغريزة الدينية يمكن أن تتجه الى وجهات متباينة ، مع أنها قد تنتمى الى أصل غريزى واحد ، بل قـد تنتمى أيضا الى اعتقاد واحد . ولفرط عمقهـا وقوة أثرها فى النفوس فهى سلسة القياد ، يمكن بسهولة اسـاءة توجيههـا ممن قد يحسنون تملق الغـرائز واستجداء انفعالاتهـا الجوفاء ، وممن قد لا يملكون أية موهبة أخـرى حقيقية ينفـذون منها الى مراكز التسلط على النفوس سوى استجداء مشاعرها الدينية العميقة بشتى الصور .

وهكذا قد تصبح هـذه الغريزة البناءة بسبب سوء توجيههـا كارثة حقيقية على جلال الايمان ، وعلى خلجات العقل والوجدان ، بدلا من أن تكون منبعا نقيا لهذا ولتلك . ويختلط الأمر على المـاديين والملحدين ، فيرجعون الى الايمـان نفسه عوامل التخلف ، والانطواء ، والصـدام اليائس مع النفس ومع المجتمع ، لا الى مدى تطـور الغريزة الدينية فى نفوس المتدينين ، ولا الى مدى الانقياد السهل — وقد يكون بسذاجة — لدعوات قد يكون فيها من البريق ما يكفى لخداع عدد كبير من السذج

والبسطاء ، بل ايضا من العلماء والأذكياء ، لأنه مع الجمود والانطواء يستوى الجهال مع العلماء ، والسذج مع الأذكياء .

الفصل الرابع
فى الصراع بين العلم والاعتقاد

لا اريد هنا أن اذهب مذهب من يرون أن الصلة وثيقة بين الغريزة الجنسية وبين الايمان بالمجهول ، أو أن هذا نابع من تلك ، فان هذا موضوع يطول شرحه ، وانما يكفى أن أقرر أن هذا النظر لا دليل عليه ، بل ويتعارض مع ما نلمسه من يقظة الغريزة الجنسية لدى كل الكائنات الحية ، مع عدم توافر الغريزة — أو أن شئت الحاسة — الدينية الا فى الانسان وحده ، وهو ما يشير بذاته الى أن هذه الغريزة الدينية وثيقة صلة بعقل الانسان المتطور النامى ، وبوجدانه المتطور معه ، فلا محل للربط بينها وبين الغريزة الجنسية التى لها نطاق متميز عن الغريزة الدينية وموضوع مغاير لها تماما .

فالغريزة الدينية نابعة من الاحساس الدفين بالمجهول ، وبالقدرة الخالقة ، ولقد حاولت الأديان صقلها بكافة الطرق ، ولا تزال تحاول ، وقد تنجح وقد لا تنجح . ولا ينبغى أن يعزى أى من الأمرين الى مجرد النصوص ، لأن النصوص نفسها قد تستغل ذريعة ضالة لجموح الغريزة بدلا من صقلها ، وبالتالى للاندفاع بدلا من الاعتدال . فهناك اعتبارات كثيرة لها — هى الأخرى — قيمتها الكبرى فى هذا المجال : منها ظروف الزمان والمكان ، ونوع الأخلاق الموروثة والمكتسبة عند بنى الانسان ، ونوع الشروح المختلفة التى تكون قد أعطيت لها . ومنها أيضا مدى تقبل النفوس للعبارات فى ذاتها ، ثم لشروحها الصائبة والخاطئة معا ، لأن كل ما يتصل بعقل الانسان يحتمل الخطأ والصواب ، فيما قد يصدر عنه ، وما قد يتلقاه عن عقول الآخرين .

فليست الكلمات التى نقرأها ، والتى نتوارثها عبر الأجيال تمثل بالضرورة نفس المعانى التى قد نعيها ، أو قد نتقيد بها فى تأملاتنا الخاصة وفى مواجهتنا لمشكلات الحياة التى منها تكييف صلتنا بالنفس وبالآخرين عندما نواجه بتعدد صور الاعتقاد فى الوقت الذى قد لا نجد فيه مبررا لهذا التعدد . فتتجه النفس — تحت تأثير الاحساس العميق بقوة المجهول — اما الى انفعال الانطواء والجمود ، واما الى انفعال العاطفة

النقية والتزود بالعلم والعرفان ، وذلك كله بحسب مرحلة التطور التى بلغها الايمان فى الوجدان ، والتى بلغها الوجدان فى الايمان ، وذلك لأن الايمان والوجدان كلاهما نام متطور فى اتجاه أو فى آخر ، وكلاهما نسبى يتفاوت بحسب ظروف الزمان والمكان .

المبحث الأول

بين نسبية الاعتقاد واطلاقه

هذا الفهم – الذى اسلفته – لخضوع الايمان – فى شتى صوره – لقانون التطور أدعى الى تدعيم أسس الايمان العلمى الموضوعى من القول بالقيمة المطلقة الأزلية كل ما قد يرد لنا عن طريق الاعتقاد ، أو ما قد ينسب الى هذا الأصل العتيد . فهذا القول الأخير كان أقرب طريق للشك بل للانكار المطلق عند عدد من العلماء والمفكرين والناقدين ، الذين لو فطنوا الى هذه النسبية فيما اعترضوا عليه من بعض جوانب الايمان ، لترددوا كثيرا قبل أن يرفضوا الايمان – جملة – حتى فى أروع جوانبه وادعاها للاعتزاز به ، وأنفعها للانسان فى بحثه عن عوامل اطمئنان نفسه واستكمال فضائله .

وعن نسبية شتى جوانب الايمان يتحدث الدكتور محمد كامل حسين قائلا : « التدين حق عند كل من يتطهر به ، والمعتقدات حق حين تعين على هذا التطهر . وكل ما عدا ذلك يصح أن يختلف فيه الناس .

الهدى والضلال ليسا أعمالا بذاتهما .. وما هما الا وجهات تتجه اليها النفس . والمتطهرون سواء ، وان اختلفوا اختلاف شجرة الورد والنخلة الباسقة ، ولا تكاد ترى بينهما اتفاقا فى شىء .. ومع ذلك فكل منهما يحقق قوانين كيميائية وفيزيقية وبيولوجية واحدة . وكلها تسقى بماء واحد فى قطع من الأرض متجاورات . واختلافها لا يخرجها عن أنها تحقيق كامل لقوانين واحدة . وكذلك الأديان مهما تختلف فهى تحقيق لقوانين عامة كونية نفسية ، وكلها يحقق معنى التطهر .

وليس عيبا فى التدين أن المتدينين يختارون دينهم طبقا لبيئتهم ونشأتهم ، فهذا أمر طبيعى – لأن الوراثة والبيئة والنشأة تحدد طبيعة النفس ، وهذه بالطبع تحدد طريق التطهر .. » (١) .

فخضوع الاعتقاد « لاختيار » البيئة ، والنشأة يجعل منه عاملا

---

(١) عن « الوادى المقدس » (١٩٦٨) ص ٦٩ و ٧٠ .

نسبيا متطورا الى آخر الحدود فى المكان وفى الزمان أيضا ، بمقدار تطور البيئة والنشأة فى المكان وفى الزمان . ومع مراعاة أن وصفى البيئة والنشأة عامان ينصرفان الى كافة العوامل التى يعنى بها علما الانسان والاجتماع معا ، ومنها كل ما يؤدى الى تطور العقل والوجدان أيضا . وعن طريق تطورهما يتم صقل الغريزة — أو ان شئت — الحاسة الدينية تدريجيا كما يتم صقل سائر الغرائز وما يتصل بها من انفعالات شتى ، وذلك على الأمد البعيد ، ويصقل معها شعور الاعتداد بالرأى وبالذات ، فتتجه النفس الى تعقل الاعتقاد ، والى مواجهة كل صور التساؤل التى قد تغيب عنها ، تحت تأثير الارتباط الانفعالى به .

وعن طريق هذا التعقل النامى المتطور يخف تدريجيا بعض جوانب الحصار القاسى الذى قد يفرضه على العقل والوجدان معا كل ارتباط انفعالى بأى اعتقاد . ويكاد يكون هذا النوع الأخير من الارتباط هو الأصل ، وما عداه استثناء نادر ، وذلك لأن الانفعال من خصائصه الأولى الغلو ، وبين الغلو والتعقل عداء مستحكم لا يهدأ ولا يلين .

وما لم يتجح العقل فى التخلص تدريجيا من هذا الحصار الانفعالى ، فلا تتوقع منه ازدهارا يذكر ، ولا بحثا جادا عن حقائق الأمور . فهو عقل متوقف عن استخدام أثمن هبة وهبتها الطبيعة اياه وهى حرية التأمل والتفكير التى ينبغى أن تراقب كل أمر ، وأن تبحث عن تأصيل كل قول ، وعن محاولة درء كل تناقض أو شبهه تناقض بين العلم والاعتقاد ، أو بين جانب من الاعتقاد وجانب آخر منه . وعن طريق ممارسة حرية التأمل والتفكير هذه ينمو العقل والوجدان معا فى الوصول الى حقائق الأمور ، كما تنمو الفضيلة ايضا على حساب تراجع الجهالة والغرور . وممارسة حرية التأمل والتقدير لا يصح أن يرد عليها أى قيد من علم أو من اعتقاد ، لأن هذه الحرية من ثمار التطور نفسه ، وبها أيضا تدفع عجلة التطور للأمام . وكل قيد مهما بدا صغيرا قد يجر سلسلة من قيود ليست من الصغر فى شىء ، وفيها من الخطر على حرية التأمل والتقدير كل شىء ، وبالتالى على تقدم الحياة .

ومن ثم فان أية قيمة مطلقة قد يحاول أن يسبغها العقل على أى قول من الأقوال من شأنها أن تبرز تعارضا سريعا بين ما قد يمت الى أمور العلم الجادة ، وما قد يمت الى أمور الاعتقاد الجادة . وبقدر ما يتنازل العقل عن التمسك بهذه القيمة المطلقة بقدر ما تخف حدة التعارض بين الأمرين ، بل قد تزول تماما ، فيحدث التوفيق المنشود بين أمور العلم وأمور الاعتقاد ، بل قد يحدث ايضا بين جوانب شتى للاعتقاد الواحد ، قد

يبدو متعذرا التوفيق بينها عن غير هــذا الطريق : طريق المعنى النسبى المرتبط بظروف الزمان والمكان ، والمتطور دواما بتطور هذه الظروف .

فارادة الله التى شاءت خلق الانسان ، هى بعينها التى شاءت تنوع صور الاعتقاد بتنوع المشاعر ، والفطر ، والمدارك ، والوجدانات . وهى نفسها التى شاءت أيضا ان يكون كل شىء فى الوجود نسبيا متطورا بحسب ظروف الزمان والمكان . وكأن هــذه الارادة تريد أن تمتحن أيضا موقفنا من مشيئة الله تعالى ، وهل هــو موقف الوداعة والتعقل ، أم هو موقف الكراهية والانطــواء الذى هــو بذاته موقف الاعتراض على مشيئته ، والسخط على سننه واحكامه فى الوجود .

وهذا النظر ان ساد يوما فى تفهم مشكلة تعدد صور الاعتقاد ، أدى وحــده الى اتســاع تدريجى فى أفق البحث الى المدى الذى تخف عنده تدريجيا الحواجز الصناعية المتراكمة بين المعتقدين ، كما تخف فى نفس الوقت كثير من الحواجز الوهمية بين آفاق العلم المتقدم وآفاق الاعتقاد المتحرر الى الحد الذى قد يصح فيه القول بأن آفاق الاعتقاد الأمين قد اتسعت حتى أصبحت تشمل آفاق العــلم الصحيح ، كمــا اتسعت آفاق العــلم الصحيح حتى أصبحت تشمل آفاق الاعتقاد الأمين .

وهكذا يمكن أن تنعم النفوس فى مشارق الأرض ومغاربها بفهم متطور لا تفسد أمانته ضعيفة على أحد ، ولا ذعر من خطر مجهول ، ولا تنال من جلاله أوهام فى غير محلها ، وترهات متراكمة . فهم يأخذ بأيدينا الى الأمام فى تقــدير أصــح من غيره لطبيعة علاقتنا بنواميس الكون ، وباخوتنا فى الانسانية ، وفى تقدير أصح من غيره للفضيلة الحقة وأين توجد ، وكيف تكون ، بدلا من أن يكون مصدرا لكثير من القيود والأغلال التى تعوقنا اعاقة كبرى فى تطورنا للأمام ، وفى فهمنا الصحيح للأمور ... هذا الفهم الذى ينبغى ان يقع فى الأساس من كل علم صحيح ومن كل اعتقاد متحرر امين .

وهذا النظر برمته ــ مع وضوح اسانيده الواقعية والتاريخية ــ قد لا يرضى بطبيعة الحال المفكــر المتزمت المتمسك بعصمة ما يراه صــوابا مطلقا أزليا ، والذى قيد تفكيره بأغلال ثقيلة يرتاح اليهــا ارتياحا تاما ، بمقدار ما يؤلمه كل تفكير يريد التحرر ولو جزئيا من بعض هذه الأغلال ، فيقاسى من الانطلاق عناء يفوق كل عناء آخر . وصاحب هذا الأسلوب الحرفى المتزمت قد يكون ــ مع ذلك ــ على مستوى طيب من قدرة التفكير او التعبير . لكنه ــ مع تأصــل روح المحافظة على القديم فيــه ــ يشبه الطائر الحبيس الذى الف حياة القفص ، واطمأن اليها فلم يعد يتصــور

صورة أخرى من الحياة غيرها . بل اننا كلنا عندما نكون فى أسر « قفصنا الصدرى » نهرب من الانطلاق ونخشاه ونصفه بوصف كئيب هو الموت ، لأننا واقعون تحت نفس احساس هذا العقل الحبيس الذى يكره الانطلاق ، ويؤثر الاعتقال على الانتقال من حال الى حال .

هكذا نجد أيضا سواد المفكرين قد يقيد نفسه بحواجز من الأسلوب المتزمت فى التفكير لا يتخطاها . ولا أريد ان أقول ان هـذا الأسلوب كله محض خطأ ، بل قد يكون فيه أحيانا من حق مثلما فيه من باطل ، ومن صواب مثلما فيه من خطأ ، ولكن أى أمر اذا جاوز حده ينقلب الى ضده ما عدا العلم والحكمة ! فالنعمة نفسها قـد تنقلب الى نقمة اذا جاوزت حدها ، لأنها قد تريح العقل والجسد ، ولكنها قد تحاصر العقل والوجدان، فتعوقهما عن النمو والازدهار .

وبسبب روح المحافظة على القديم كثيرا ما يجد المفكر كل الغضاضة فى تطوير آرائه ، مهما كان التطوير ضئيل الشأن ، فتراه يدور فى نفس الحلقة المفرغة القديمة ، لكنه وقد عصب عينيه مختارا عن حقائق الحياة المتطورة يتصور نفسه وقـد بلغ الذروة فى التحليق والانطلاق . وعندما يسقط من اعياء الدوار فى حلقته المفرغة يتصور نفسه قد سقط من عظمة التحليق فى آفاق جديدة من التفكير المتطور المجدد !

ومسئولية السقوط لا تقع عليه وحده على أية حال . لأنه وان كان معصوب العينين فان من حوله قـد يرى ويلمس بنفسه القيود والأغلال ، ويدرك خطرها ، ثم يتراجع عن أية محاولة للانقاذ ، لأنه يخشى مسئولية النقد ، ومشاعر الجامدين ، فيتهرب من المسئولية التى القـاها ناموس التضامن الاجتماعى على عاتقه .. والويل فى النهاية للجميع من آثار هذا الناموس الذى يربط بين أبناء المجتمع الواحد برباط محكم وثيق فى السراء والضراء ، كأنهم أسرة واحدة . والذى لولاه لما كانت هناك خدمات تؤدى الا للذات وللشهوات ، .. ولولاه لكانت الأثرة هى أسمى فضائل الحياة.. فهلا وعينا معنى هذا الناموس الطبيعى ؟ وهلا أدركنا عمق أثره وخطورة مغزاه ؟ ! ! ...

المبحث الثانى

فى التطـور
بين اوليات العلم واوليات الاعتقاد

ان من أقـوى عوامل الصراع المتجدد بين العلم والاعتقاد أن شتى العلوم والمعارف تعرف أوليات كثيرة هى عبارة عن حقائق خضعت للاختبار

المتكرر فأصبح متفقا على صحتها بين العلماء ، هذا ولو أنها مع ذلك قابلة للتطور المستمر بمقدار تطور سبل الوصول الى الحقائق اليقينية ، أو تلك التى تبدو يقينية فى زمان ومكان معينين . وهــذه الأوليات قد يرفضها أصحاب الاعتقاد الحرفى ويصرون على رفضها — وربما لمدى قرون طويلة — مهما بدت صحتها واضحة فى تقدير العلماء .

ومن هنا تبرز هوة ضخمة نامية بين العلم والاعتقاد ... هوة من المحال إن يرضى العقل العلمى بالاغضاء عنها أو بتجاهها ، لأن العقل العلمى الذى يستحق هذا الوصف الجليل لا يعرف الاغضاء ولا التجاهل ، كما لا يعرف من باب أولى قبول جملة قضايا متضــاربة بوصفها تمثل كلهــا حقائق صحيحة ... هذا القبول الذى هو من خصائص الوجدان الغامض ، لا من خصائص العقل العلمى بمفهومه الصحيح .

ومثال ذلك أنه لو حاول أى انسان أن يناقش نفسه داخليا فى بعض أحكامه الخاصة أيا كان نوعها للمس على الفور صورا واضحة من التضارب فى موقف وجدانه الغامض من بعض القضــايا الشائعة ، ومن ذلك مثــلا التضارب بين ايمانه بعدالة الله المطلقة ، وفى نفس الوقت ايمــانه بأن الله سيعامل بعض المعتقدين معاملة خاصة !! .. وايمانه بالقدرية المطلقة — وهــو سائد عند أصحاب الاعتقاد الحــرفى — وايمــانه فى نفس الوقت بالمسئولية الخلقية للانسان عن أفعاله — وبعدالة الثواب والعقاب !! .. وايمانه بنار الجحيم الأبدية ،وايمانه فى نفس الوقت باله المحبة والرحمة والمغفرة !! ... وايمانه بحقه الطبيعى فى التمسك بعقيدته حتى النهاية ، وخضوع غيره للعقاب بسبب هذا التعلق نفسه !! .. وايمانه بعصمة فهمه لــا يعلمه من « حقائق عقيدية » ، وايمانه فى نفس الوقت بأن العصمة لله تعالى وحده !! ...

وهكذا من صور تضارب الوجــدان الواحــد من عناصر القضــية الواحدة ... هذا التضارب الذى لا يفسر الا بأن اى انسان لا يحاول عادة أن يتعقل العناصر الأولى لخلجات وجدانه ، ولو فى بعض جوانبها ، بمــا يكفل درأ شبهة الاستسلام التام لــا قد يعتقده صوابا منها . وهو لو حاول التعقل لأفاد حتما قــدرة محســوسة على التفكير الموضوعى المترابط ، وبالتالى نموا متزايدا فى الذكاء ، وصوابا متزايدا فى تقدير الأمور ، بدلا من الاستسلام لخلجات الوجدان ، بما فيهــا من غموض تام ومن تقليد مطلق للآخرين . وبدلا من الهــرب من اعمال الفكر — فى روية وحياد — فيما قد يوسع آفاق العقل والوجدان ، وفيما يوفق توفيقا حميدا بين

اهم جوانب الاعتقاد المتحرر المترابط ، وجوانب العلم المتطور الصحيح ، هذا التوفيق الذى يبحث عنه منذ قديم الأزمان عقل العالم الجاد ، بقدر ما يبحث عنه وجدان المؤمن الجاد .

وبسبب قيام صورة أو اخرى من صور التضارب بين عناصر القضية الواحدة ، قد تضعف ثقة الوجدان فى صحتها ، وبسبب احساسه بذلك تراه ـ بدلا من أن يحاول تعديل موقفه منها ـ يندفع فى الحماس لما يراه صوابا فيتصور لنفسه اسانيد وهمية يصطنعها اصطناعا ، ويصفها بالعلمية أو بالمنطقية ، وهى ليست فى شىء من العلم الصحيح ، ولا من المنطق المترابط السليم . بل هى من املاء الاعتداد بالرأى وبالذات ، وبخلجات الوجدان ، وبما قد يسنده الانسان ـ ان صدقا أو كذبا ـ الى الايمان .

ومن هنا يغرق العقل حتما فى ظلمات الانطواء والجمود التى تنال تدريجيا ـ وعلى المدى البعيد ـ من اسلوب التفكير المنطقى المترابط ، وبالتالى تنال تدريجيا من المنبع القويم الوحيد لازدهار العقل والعاطفة . ولذا كان من حق العقل المفكر أن يتوه بين ما يصح أن يعد من صور الايمان التى لا تقبل الجدل ، وما يصح أن يعد من صور الشك أو الانكار التى تقبل هذا الجدل . ولعل هذا العقل المفكر يجد نفسه أقرب فى النهاية الى الشك ، بل الى الانكار منه الى هذا النوع من الايمان المستسلم . ولعله يجد نفسه بقبول بعض صور التعقل التى كان يأباها عليه موقف الانطواء أقرب فى النهاية الى الايمان الأمين من بعض صور التفكير الحرفى المستسلم لامور كثيرة قد يعطيها « اصحاب الحرف » قيمة خاصة قد تعلو على قيمة العلم الصحيح ، بمقدار ما قد تعلو على قيمة المنطق القويم .

وهذه الاعتبارات كلها تدعو حتما الى ازدياد الهوة مع الزمن عمقا بين حلول العلم وحلول الاعتقاد ، وهى نفس الهوة العميقة التى قد تنشأ بين الاب وابنه اذا اصر الأب على أن يجيب ابنه اجابات لا تروى غليله ، ولا ترضى نمو ادراكه المتزايد دواما ، المتسائل دواما عن تعليل كل ما يشاهده من شتى ظواهر الحياة . وكل عقل من حقه أن يتعقل شئون دينه بمقدار ما يتعقل شئون دنياه . ومن هنا ينمو مع الزمن الصراع بين اسلوب العلم وأسلوب الاعتقاد الذى هو فى حقيقته صراع بين أسلوب النقد وأسلوب الانقياد ، فيحاول كل أسلوب منهما أن يخضع الآخر لوصايته التامة بحق أو بغير حق ، ويحكم الاعتداد بالرأى ولا شىء هذا الاعتداد !!.

* * *

ولأن أمور الاعتقاد غير خاضعة للتحقيق ولا للانتقاد فانها تسمح بقدر طبيعى من الخيال الواسع فى تفهمها . وهذا الخيال لا يتطلب قيودا فى التفكير ، بل يقع على النقيض من كل تقييد ، حين يتطلب التفكير العلمى الارتباط الدقيق بأصول العلم الأولية ، ارتباطا يتطلب الغاية من الدقة فى فهمها وعدم الخروج عنها . وهذا الارتباط الدقيق له تبعاته الشاقة ، وعن طريقه وصلت كافة العلوم الى ما وصلح اليه من حقائق خطيرة ، وحققت فتوحا باهرة فى نواح كثيرة . أما الخيال فلا يقبل — كما قلت — قيوداولا يثير أية مشقة ، ومن ثم كانت نتائجه أبعد ما تكون عن اليقين الذى يبحث عنه العلماء ، ويسعون جاهدين للارتباط الدقيق بأصوله فى بحثهم المشروع عن « الحقيقة » .

فاذا أضيف الى هذا الاعتبار أن الخيال لم يتسرب الى تفسير بعض جوانب الاعتقاد فقط ، بل تسرب عن طريق هذه الجوانب الى أصول « العلم » الأخرى ، لتبين الى أى مدى يبدو مشروعا للعالم العصرى ان يرتاب كثيرا فى بعض هذه الجوانب « العلمية » وأن يتحفظ كثيرا فى اقرارها .. ففى العصور الخوالى لم تكن ثمة حدود واضحة بين الاعتقاد وبين سائر معارف الانسان . ولذا زج المفكرون باسم الاعتقاد بأنفسهم فى الفلسفة ، والفلك ، والطب ، والنفس ، والاقتصاد ، والسياسة ، والاجتماع ، والطبيعة ، والكيمياء ، بل وفى الجغرافية والتاريخ أيضا .

وكان ذلك بطريقة التخيل الرحب الذى يدخل فى روع القارىء خطأ أنه قد حصل باسم هذه العلوم كلها على المعرفة الصحيحة للأمور ، حين أنه لم يحصل الا على أوهام ضخمة ، لم تكبد اصحابها أية مشقة سوى الارتجال واطلاق العنان للفكر وللقلم ، فى تفسير اقوال قد يغلب فيها جانب الغموض على الوضوح ، وجانب المجاز أو الاستعارة على الحرف ، وجانب النسبية على الاطلاق ، وجانب تحاشى الحقيقة العارية ازاء ظرف معين على جانب التعرض لها مواجهة ، وجانب مخاطبة الناس على قدر عقولهم على جانب الحديث اليهم بما يعلو عن مستوى علمهم ومعلوماتهم فى زمان ومكان معينين .

* * *

وثمة سبب آخر للتفاوت بين تطور الأسلوبين : وهو ان رجال كل اعتقاد عمدوا فى شتى عصور التاريخ الى تبسيط كثير من الأمور الغامضة لتقريبها الى الافهام التى ما كانت لتقبلها لولا هذا التبسيط ، كما عمدوا الى تجسيم امور أخرى لاعطائها قيمة خاصة حسبما قدروه من مدى قيمتها فى حكمهم على هذه الأمور . وذلك مع انه يمكن أن تختفى فى ثنايا

هذا التقريب للتبسيط ، وهذا الغلو ، الكثير من حقائق الامور المحايدة ، كما يمكن أن تتوارى فى ثناياه جل القيم الخلقية والروحية التى تكاد تمثل فى جوهر الأمور كل شيء ، كما هى كذلك فى جوهر سعادة الانسان ..

ومع مضى الوقت تتعلق أفئدة الناس ـ قبل عقولهم أو علومهم ـ باقوال الأولين على انها حقائق حرفية لا تجسيم فيها ولا تبسيط ، بل حقائق أزلية مطلقة ـ وسرعان ما يندفع خلفاء الشراح الأولين فى مباريات انشائية ـ فيضيفون الى الغلو غلوا ، فى تبسيط الأمور وتجسيمها معا ، حيث قد لا تحتمل حقيقة الحال لا هذا ولا ذاك . بل وقد يضيفون الى الخيال الرحب خيالا أكثر منه رحابة ـ وقد تسير الأمور فى هذا الاتجاه لمدى آماد كثيرة ، فاذا بالهوة بين العلم والاعتقاد تصبح عميقة وضخمة الى المدى الذى يتعذر على العقل العلمى أن يتسامح فيه أو أن يتجاوز عنه.

وهذا الغلو فى فهم بعض أمور الاعتقاد فى الوقت الذى قد يصلح فيه سببا فى تباعد العلم عن الاعتقاد قد يكون هو السبب الأول فى تعلق أفئدة السواد بنفس هذه الأمور ، وذلك لأن الغلو جزء من طبيعة سواد الناس بوجه عام . فالأسلوب العقيدى يقع على النقيض من الأسلوب العلمى من هذه الناحية : فحين يميل الأول الى الغلو قد يميل الثانى الى الحذر الشديد والى الاعتدال النسبى فى بحث الأمور ، وفى النتائج التى قد يصل اليها .

ولعل جمهور العلماء على اتفاق فى هذه النقطة ، وهى أن أصح الآراء العلمية عادة هو اقربها الى الحذر والى الاعتدال ، او هو « الحل الوسط » كما يقال احيانا ، حين أن أبعدها عن الصواب هو أقربها الى التطرف والى الاطلاق . وهذا يثبت بذاته أن حقائق الحياة لا تعرف غلوا ولا اندفاعا ، وانها محكومة بقوانين معتدلة مترابطة يجمعها فى النهاية قانون السبب والنتيجة . فبقدر غلونا نتباعد عن حقائق الحياة ، لأن الغلو فى أحكامنا وفى تقديراتنا وليس فى هذه الحقائق . وكلما اقتربت احكامنا وتقديراتنا من الاعتدال كلما اقتربت من حقائق الحياة ، وبعدت عن أوهامها وترهاتها .

وهذا كله يتنافر بذاته مع اسلوب التطرف الذى كثيرا ما يخلب سواد المتدينين فى كل دين بطريقة واعية وغير واعية معا ، فيتصورون العصمة التامة فى كل احكامهم وتقديراتهم فى شئون الاعتقاد ، ويبلغ بهم التطرف انهم يرون فيها منتهى الاعتدال ووضوح الصواب الذى لا يحتمل نقدا ولا نقاشا . وخلال ذلك ترسخ فى أذهانهم فكرة ثابتة عن اله متطرف مفرط ـ مثلهم ـ فى غلوائه وفى تقديراته ، بل مفرط فى انطوائه وفى أحقاده على غيرهم ممن قد لا يشاطرونهم نفس هذه الأحكام والتقديرات .

وهكذا يضيع بددا وبالتدريج جلال الاعتقاد ، ويفقد وظائفه الهامة فى تطوير الحياة والسمو بها ليصبح نداء تقييد لا نداء حرية ، ومنبع غلو لا منبع اعتدال ، ومصدر قلق وخصام لا مصدر اطمئنان ووئام . وينأى عنه ذهنيا المفكر العلمى الثاقب النظر ، ويقال ان العلم اصبح عدوا للاعتقاد ، وان الاعتقاد أصبح عدوا للعلم ، وما العداوة فى حقيقتها سوى سراب صنعه غلو عند المعتقد فى فهم اعتقاده يقابله غلو عند العالم فى تقدير علمه ومعلوماته

وتستمر الحال على هذا المنوال الى أن ينشط التفكير العلمى عن طريق التطور السريع للعلم ، والاختلاط المتزايد بين العقول والحضارات ، الى اكتشاف الهوة التى قد تصبح عميقة جدا ، بل ربما لا قرار لها بين أمور العلم وأمور الاعتقاد الحرفى . فيحاول هذا التفكير أن يرد الأمور الى نصابها عن طريق محاولة الربط بين نتائج العلوم المختلفة ونتائج هذا الأسلوب من التفكير العقيدى . او بالأدق يحاول التوفيق بين ما قد يبدو للعقل المفكر أنه حكم العلم كما هو كائن فعلا ، وبين حكم الاعتقاد كما ينبغى أن يكون ، وذلك بأن يجعل أمور الاعتقاد على مقربة من أمور العلم ، وتحت اشرافها بصورة أو بأخرى ، وذلك لأن حقائق الحياة واحدة لا يصح أبدا أن تتعدد ، وأن تتنافر بحسب تنوع أساليب البحث فيها .

* * *

وهذا الغلو الفطرى يعد من أقوى عوامل الفرقة بين بنى البشر ، ولو كانوا أبناء مذهب واحد من اعتقاد مشترك ، فما بالك وقد تعددت بينهم المذاهب والمعتقدات بمشيئة سامية من عند عزيز قدير كشرط لنجاح الحياة ولسرعة تطورها ؟ !

واذا قلت ان الغلو من خصائص الأسلوب العقيدى بوجه عام فليس مقتضى ذلك أنه أسلوب كل معتقد ، بل أنه يتفاوت قوة وضعفا من انسان الى آخر ، وقد يتخذ عند بعض الناس صورة صريحة حين يتخذ عند بعضهم الآخر صورة مستترة ، بل قد يختفى تماما عند قلة من المثقفين . ولكنه ليس على أية حال من علامات النضج ، ولا من دوافع الارتقاء . ولذلك أيضا فهو ليس من خصائص أية فلسفة قويمة ، ولا أى تفكير انسانى أصيل يمكن أن يفيد ازدهار الحياة ، بتذليل عقبات هذا الازدهار فى نفوس سواد الناس بوجه عام .

ولهذا أيضا فان انجح أنظمة الحكم - وأفضلها تحقيقا لرسالتها - هى أبعدها عن الارتباط بأمور الاعتقاد فى مواجهة مشكلات السياسة أو التشريع أو الاقتصاد أو الاجتماع ... وقد ثبت ذلك بشكل حاسم وفى

جميع أرجاء هذه الدنيا الواسعة بعد تخبط عويل ، حافل بأسباب التخلف والفشل ، فاذا بأسلوب الدولة الزمنية يبرز تفوقا ساحقا على أسلوب الدولة الدينية لأنه الى حد ما هو نفسه اسلوب الاعتدال مع الارتباط بحقائق الحياة كما تكشفت عنها شتى علوم الاجتماع من تشريع ، وسياسة ، واقتصاد ، وغيرها .

واذا كان لأمور الاعتقاد أن تحاول تنظيم العلاقة بين ضمير الانسان وبين خالقه ، وهى علاقة وجدانية تتميز بالثبات النسبى وبعدم الحاجة الى تدخل الدولة فى تنظيمها ، فانه ليس لها أن تزج بنفسها فى تنظيم العلاقات بين المواطنين ، أو بينهم وبين الدولة مع تغلغل هذه العلاقات الأخيرة تغلغلا تاما فى كل المشكلات المعقدة المتطورة لأمور السياسة ، والاقتصاد ، والتشريع ، والاجتماع . وعندما يسود هذا الأسلوب العلمى سيادة حقيقية وتامة فى أية دولة فثق أنها قطعت الشوط الأكبر فى طريق النضج والارتقاء ، وتوفير أسباب الحرية لمواطنيها والرخاء .

ولا يغير من ذلك شيئا ان يكون أسلوب الاعتقاد الحرفى — بكل ما فيه من غلو — نزاعا الى الهينة دائما ، ميالا دائما الى الاستزادة من أسبابها . فان ذلك أثر محتوم له ، لكنه اثر طالما كان سببا فى تقويض الكثير من جوانب اى بنيان معتدل حكيم . فما يبنيه الاعتدال فى أناة قد ينقضه الغلو فى عجلة ، وما تشيده الحكمة فى قرون قد يقوضه الاندفاع فى لحظات ، هذا الاندفاع الذى ينتحل دائما أوصافا خلابة شتى أولها الارتباط الوثيق بالاعتقاد ، اى الارتباط الوثيق بأعمق مشاعر الوجدان وأوثقها صلة بهذه الغريزة ذات الدور الهائل فى توجيه حياة الانسان ، وهى غريزة الاتجاه الى المجهول ، او الاحساس به على أى وجه من الوجوه ...

المبحث الثالث

وجوب الترابط
بين الفلسفة والعلم والاعتقاد

لما كان الأسلوب العلمى الوضعى يتميز عن أسلوب الاعتقاد الصرف بأنه أسرع منه تطورا ، وأقرب منه الى الترابط بين المقدمات والنتائج ، والى القابلية للتحقيق والاختبار ، وأبعد منه عن أسباب الجمود ، والغلو ، والخيال الرحب ، والارتباط بكل قول ، فمن ثم يكون هو وحده الذى يعصم العقل من التردى فى هاوية الجمود والانطواء ، والغلو فى تقدير علمه

ومعلوماته .. لهذا كله وجب ان يقوم العلم بتفسير الاعتقاد ، لا أن يقوم الاعتقاد بتفسير العلم .. أو بمزاولة اية وصاية عليه .

وما يصدق فى هذا الشأن على العلم يصدق بنفس المقدار على الفلسفة أيضا ، تستوى فى ذلك الفلسفة الوضعية مع الفلسفة النظرية .. ولذا ينبغى التسليم مع القديس توما الأكوينى (١٢٢٥ – ١٢٧٤ م) بوجوب استقلال الفلسفة عن اللاهوت بمبادئها وبمناهجها . وبالتالى احتفاظها بكيانها .. وفى نفس الوقت لا ينبغى قطع الصلة بينهما تماما . اذ أن الفلسفة قد توجه اللاهوت وجهات جديدة وقد توحى فيه بحلول معينة أكثر صدقا وترابطا .. وشأن الفلسفة فى ذلك شأن العلم الوضعى أيضا الذى ينبغى أن يقوم – وهو متحرر من أغلال الاعتقاد – بتفسير جوانبه الغامضة .. والقاء اضواء جديدة على هذه الجوانب قد تجعلها اكثر ترابطا .. واشد وضوحا .. وبالتالى أعمق فائدة للذات الانسانية وهى أثمن شىء فى الوجود ، واصح اثرا فى تطورها نحو الأمام ...

الترابط بين النظريتين المادية والروحية

وترابط الفلسفة مع العلم والاعتقاد فى دراسة الانسان فى أغواره الحقيقية وفى مصيره الخلقى يبدو أوضح ما يكون فى دراسات هذه المدرسة العلمية الحديثة المؤسسة على الحقائق الواقعية ، والتى قال فى وصفها الفيلسوف وليام جيمس « وبدهى أننا فى الفلسفة لا نتبع نفس الطرائق التى نتبعها فى الطبيعة أو فى الكيمياء ، ولكننا نطبق المبدأ عينه ، مبدأ التحقق عمليا من كل فكرة أو فرض . ولنسق للقارىء مثلا له دلالته فى هذا المجال : فثمة نزاع متصل بين المادية والروحية ... هل هذا العالم ثمرة التقاء ذرات فى الزمان والمكان ، أو أن ثمة خالقا لظواهر العالم جميعا ، وهو موجود عاقل خيّر يشكل الأحداث بمشيئته ، ويحرك الظواهر بارادته ؟ تلكم مشكلة شائكة خاضت فيها التأملات ودار حولها الجدل فى مجلدات . فاذا واجهنا هذه المشكلة بالمنهج البراجماطى لوضعناها فى رفق ويسر فى السؤال البسيط التالى :

ما الفارق بين اختيار هذا الفرض أو ذاك فى ضوء تجربتنا العملية ؟ لا يلوح أن هناك فارقا ما . . ان العالم وجد والحقيقة القائمة التى لا مرية فيها أنه موجود ، سواء اكان ثمرة التقاء ذرات أو من صنع خالق عظيم جبار . أن هذا لا يبدل من الواقع شيئا ، وهو أن العالم موجود فعلا وفى الواقع . فنظرياتنا على هذا النحو أو ذاك لن تستطيع تغيير شىء فى هذا العالم الذى يمتزج فيه الخير بالشر . فالعالم لا يكون خيرا أو شرا

لأنه وليد التقاء ذرات . ولا يكون خيرا أو شرا لأنه مخلوق . حينئذ تستوى المادية والروحية ، ولا يكون لاحداهما فضل على الأخرى .

بيد أن حديثنا هنا يقتصر على الماضى فحسب . ويختلف الأمر فيما يتصل بالمستقبل . ذلك لأن هذه النظريات تفتح لنا اذ ذاك آفاقا مختلفة . فالمادية تجعل العالم مرهونا بنشاط قوى عمياء ، ومن ثم لا يتاح لنا الأمل فى أن يستقر شىء ما على الخير ، وفى أن تقوم أخلاق ثابتة ، فالبداية عدم والنهاية عدم .

أما الروحية فتضع زمام الأمور بين يدى قوة عاقلة ذات أهداف خلقية سامية ، وهى على ذلك تزودنا باليقين فى القيم الروحية ، تلك القيم التى تحفظ للانسان كبرياءه ، وتبقى له على كرامته ، وتنقذ الحياة الانسانية من الهلاك . وحتى اذا هلك العالم المادى فان الله يتولانا ويرعانا ويخلق لنا بمشيئته عالما آخر يتيح لمثلنا العليا أن تتحقق . وعلى ذلك فمجهودنا ، وجهادنا ، ودموعنا ، وعرقنا ، ودماؤنا تنتفى كلها من اجل تقدم البشرية ، وتجتمع من أجل بقاء الانسان . فهى جهود مشكورة وتضحيات كريمة مذكورة لا تذهب سدى ولا تمضى هباء .

وعلى ذلك فالروحية تبث فينا الأمل وتزودنا بالرجاء ، فهى مذهب الآمال والأمانى ، مذهب الثقة والشجاعة . وهنا نلمس الفارق العملى بين النظريتين فى حياة من يتبعهما : أمل ورجاء فى جانب ، ويأس وقنوط فى جانب آخر ، نور وضياء فى جانب ، وظلام وحلكة فى جانب آخر .

وقد يعترض معترض على ذلك بأن وعود الروحية وعود نائية بعيدة عن التحقيق ، وهى لذلك لا تجذبنا اليها ولا تستأثر منا بانتباه . ويجيب جيمس على هذا بأن من يعترض هذا الاعتراض يغفل أن الطبيعة البشرية لم تتوقف عن الاهتمام بالقضاء والقدر ، وعن العناية بكل ما يتصل بنهاية العالم ومصير الانسان . ففى صميم كل فرد تصور عميق يتصل بهذه الغايات ويؤثر هذا التصور ولا ريب فى سلوكه ، وله نفوذ بالغ فى تحديد موقفه من مجرى الأحداث .

ومن ثم فالخلاف بين النظريتين المادية والروحية خلاف نافذ الدلالة يغوص الى أعماق حياتنا . ففى المادية انكار وتشتت ، وفى الروحية تبرير للوجود وتماسك أمام نكبات الدهر ، ومد فى حبل الأمل للتجاوب مع التجارب الحية الأصيلة ، تجارب الحياة الانسانية وهى لا تكاد تخلو من لون دينى واخلاقى . وهى تجارب تلهمنا فى حياتنا وتلهم الحضارة الانسانية كلها .

وتتفادى البرجماطية التورط فى الجدل فى هذه الموضوعات ، ذلك الجدل الذى طالما تحمس له ايضا هذا المذهب او ذاك ، فأفاضوا فى البرهنة على وجود الله او على عدم وجوده ، وخلود النفس أو عدم خلودها . تطوى البرجماطية هذه المجادلات كلها طيا سريعا ، وتضع المشكلة على أساس جديد ، تضعها لا من حيث صلتها بالعقل والمنطق ، بل من حيث علاقتها بالأخلاق . فهى تلقى عليك هذا السؤال : هل تولى مثلك العليا الروحية قدرا عظيما من عنايتك واهتمامك ؟ وهل تعتقد أن قلب العالم مهتم بها ايضا معنى بتحقيقها ؟ أم هل ترى ان تاريخ البشرية وما اكتنفه من نضال ، وما حدث فيه من قتال ، وما اتصل به من صراع من أجل الخير ، هل تعتقد أن هذا التنازع لا ينطوى الا على اضطرابات عارضة يقف منها العالم موقف لا مبالاة ، ومن ثم تنتهى هذه الجهود جميعها الى العدم ؟ اذا اتخذت الموقف الأول فأنت روحى ، واذا آثرت الموقف الثانى فأنت مادى . ولكن ما التعارض بين الموقفين وما وجه النزاع بصددهما ؟ دع كل انسان يؤثر الجانب الذى يرتضيه ، أعنى الجانب الذى يحقق له السعادة فى نفسه ويهىء له حياة راضية يعيش فيها بمقتضى ما اقتنع به ، واترك للمستقبل أن يحكم على موقفه بالصواب أو الخطأ » (١) .

* * *

وهذا البنيان الروحى استمده جيمس من أسلوبه البرجماطى الذى يعتمد كالمذهب الوضعى على التجربة الواقعية ، وان كان يتجه الى دراسة الظواهر النفسية والخلقية للفرد وللمجتمع بعد اتجاه المذهب الوضعى الى الظواهر المادية والطبيعية .

فلا يوجد اذا فارق فى أسلوب البحث فى ذاته ، ولكن الفارق فى النتيجة هائل خطير . فان تطبيق الأسلوب الوضعى على دراسة ظواهر المادة والطاقة تكشف عن سيادة المادة على كل شىء ، حتى لقد أصبح كل نشاط انسانى خاضعا « لقانون حفظ الطاقة » . بل ان النظريات الروحية الأخلاقية التى نجدها عند أفلاطون وكنط وغيرهما ابتدأ من ينظر اليها — مثل العالم أوستفلد ostfield — على أنها نظريات بالية ، وأن قانون « حفظ الطاقة » هذا يصلح مصدرا حتى للسلوك الخلقى فى الانسان ...

---

(١) عن كتاب « وليم جيمس » للدكتور محمد فتحى الشنيطى طبعة ١٩٥٧ ص ٧٥ — ٧٨ .

أما تطبيق الأسلوب البرجماطى على دراسة ظواهر النفس الانسانية ـ ومنها ظواهر الحياة الروحية ـ فقد تكشف عن نتائج مخالفة تماما لهذه ، أهمها سيادة ارادة الروح على كل شيء ، حتى لقد أصبح النشاط المادى خاضعا لقوانين « الطاقة الروحية » ، واخذت القيم الروحية والأخلاقية العريقة تسترد كل اعتبارها القديم ولكن عن طريق أسانيد واقعية جديدة ، بالاضافة الى أسانيدها الفلسفية والميتافيزيقية القديمة . وهذه القيم تقع وراء كل حضارة حقيقية عرفها البشر ، بل فى الصميم منها ، لأنها هى وحدها التى يمكنها أن تحدد للعقول المتساءلة المنكرة غايتها الصحيحة من هذا الوجود .

وهكذا نجحت هذه البحوث الحديثة نجاحا فريدا فى التوفيق بين الواقعية والمثالية ، توفيقا يجد صداه الظاهر فى فلسفات كثيرة . وذلك الى المدى الذى لم يكن يحلم به أحد من فلاسفة الغرب فى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ، من فريقى الواقعيين والخياليين معا .

ولذلك يمكن القول بأن النزاع القديم بين هذين الفريقين يسير فى طريق التصفية النهائية لمصلحة التسليم بتزاوج الروح أو العقل مع المادة ، وعالم العقل مع عالم المادة . وهو ما يعبر عنه « بالمذهب الاثنينى فى الوجود » ، الذى لا يجد مبررا للفصل بينهما ، لأن عالم العقل من عالم الاختبار ، كما أن عالم الاختبار من عالم العقل . ومن المحال الفصل بينهما ، خصوصا متى تبين ان هذا الفصل لا محل له فى طبيعة الأشياء نفسها ، هذه الطبيعة التى لا يصح أن يفلت جوهرها ممن يحب الحقيقة حبا عارما قويا ، وتتضاءل ازاءه مشقة التحقيق والاستكشاف .

* * *

و «الروحية» التى نقصدها لا تتصرف الى مذهب دينى أو اجتماعى معين ، بل تنصرف فحسب الى ايمان الانسان بأنه أكثر من مجرد كيان مادى يسير الى اضمحلال وفناء بلا هدف خلقى ، ولا غاية حكيمة . والى ايمانه بالروح ، وبدوام الحياة الانسانية فى ظل اطار خلقى وغاية حكيمة . و « الروحية » بهذا المعنى المحدود تقع فى الأساس من جميع الأديان القديمة والحديثة التى تضع زمام الأمور بين يدى قوة عاقلة ذات أهداف اخلاقية سامية ، وهى على ذلك تزودنا باليقين فى القيم الروحية « تلك القيم التى تحفظ للانسان كبرياءه ، وتبقى له على كرامته ، وتنقذ الحياة الانسانية من الهلاك .. » على حد وصف جيمس .

والروحية بهذا المعنى المحدود غير مرتبطة حتما بتسيير ولا بتخيير ،

شأنها شأن الاعتقاد الدينى نفسه ، وهو غير مرتبط حتما بايمان بتسيير ولا بتخيير ، بدليل اننا حين نجد عددا كبيرا من المتدينين فى كل دين يميل الى الايمان بالقدرية المطلقة ، نجد عددا كبيراً من الملحدين يميل الى نفس الايمان . ومن هذا الفريق الأخير القائلون بالحتمية الطبيعية ، والجبرية الآلية وما نحوهما من مذاهب التسيير المطلق التى لها انصارها من غير المؤمنين بالروح ولا بالهدف الخلقى للحياة .

وفى نفس الوقت حين نجد عدداً كبيراً من المتدينين يميل الى الايمان بحرية اختيار — ولو نسبى — فى تصريف شئون حياتنا كأساس للاقرار بعدالة المسئولية الخلقية ، وبالتالى الدينية للانسان — نجد بنفس المقدار عدداً من الملحدين ينادى أيضاً بحرية الاختيار النسبى فى تصريف هذه الشئون . ومن هذا الفريق الأخير مثلاً بعض انصار المذهب الوجودى ، فهذا المذهب يؤمن فى الجملة بحرية اختيار واسعة النطاق للارادة الانسانية ، وذلك مع أنه من ناحية الايمان بالله وبالخلود توجد فلسفتان للوجودية ، وليست فلسفة واحدة . فهناك الوجوديون الكاثوليك وعلى رأسهم مثلا جابرييل مارسل G. Marcel وكارل يسبرز K. Jasper، وهناك الوجوديون الملحدون وعلى رأسهم مثلا جان بول سارتر J. P. Sartre وهيدجر Hedger .

فموضوع التسيير والتخيير موضوع مستقل فى جوهره عن مشكلة الايمان والالحاد ، حتى وان كان له مع ذلك وثيق اتصال ببعض جوانب هذه المشكلة الاخيرة . ولا ريب أن « الروحية » على هذا النحو من شأنها أن تلقى عليه بعض أضواء هامة ، خصوصا من زاوية الايمان بالقوة الخالقة ذات الأهداف الخلقية السامية التى تزودنا باليقين فى صحة القيم الروحية . وهذه الروحية التى لا يمكن أن يقال انها مرتبطة بصورة أو بأخرى بالاعتقاد الدينى ، والتى قد تتميز عنه فى جوانب كثيرة منه ، فهى روحية وضعية لها أسلوبها الخاص الذى ينبغى فصله تماما عن اسلوب الاعتقاد الصرف ، وان كانت النتائج الأخيرة مترابطة ولا ينبغى أن تكون محل خلاف فى النهاية بين فلسفة العلم — ولو كان وضعيا — وبين فلسفة الاعتقاد .

كيفية الترابط وآثاره

وهذا الترابط لا يتأتى الا اذا سلمنا معاً بهذه الحقيقة الواضحة البسيطة ، وهى أنه لا ينبغى ابداً التسليم بوجود فواصل حقيقية بين نتائج العلم الوضعى من جانب ، وبين الفلسفة أو الاعتقاد من جانب

آخـر . فالعلم الذى ينأى عن التفكير الفلسفى الصحيح هو فى حقيقته جهل مستتر برداء العلم ، أو هو على احسن الفروض علم مفكك ضائع ، والفلسفة التى تنبو عن الارتباط بحقائق العلم انما هى نوع من المغالطة التى لا تملك سوى تزييف الأسباب والذرائع . والاعتقاد الذى يتباعد عن حقائق العلم الثابتة ، والفلسفة الصحيحة نوع من الخيال الواسع ، الذى هو اجدر بالشعر او الأدب الرائع .

فليس من الصواب اذاً أن يخضـع العـلم لسيادة الاعتقاد أو أن يستسلم لوصايته ، بل ان من رسالة العلم — على العكس من ذلك — أن يوضح جوانب الاعتقاد ، وأن يشرح خوافيها فى حدود ما يملك من سبل يقينية ، حتى أن الاعتقاد يمكن أن يتطـور عن طريق العـلم الى اقـرار الحقائق العلمية ، والاتساق الحكيم معها ، فتصبح هـذه الحقائق عمداً اساسية فى بنيان الاعتقـاد لا غنى له عنهـا . وفى نفس الوقت ليس من الصواب أن يخضع العلم لسيادة الفلسفة النظرية عليه ، أو أن يستسلم لوصايتها هى أيضا . بل ان من رسالة الفلسفة الصحيحة أن تزود العلم بأسلوب من التفكير المنطقى المترابط الذى يحسن استخلاص النتائج من مقدماتها كما يحسن الربط بين جوانب العلوم المختلفة . هذا الربط الذى تضيع بغيره حقائق المعرفة فى تيه من التخبط والتناقض ، وبالتالى يضيع العقل فى هذا التيه نفسه .

واجمال ذلك كله هو القول بان الفلسفة ، بمعنى القدرة على التفكير المنطقى المترابط ، ينبغى أن تقع فى الأساس من العلم الصحيح ، وأن العلم بمعنى القدرة على الوصول الى حقائق الأمور ، ينبغى أن يقع فى الأساس من الاعتقاد المتحرر من أغلال الخوف والتزمت والغلو . فلا ينبغى اذاً أن نعكس الوضـع السليم ، ونتصـور أن العـلم ينبغى أن يخضع لوصاية الاعتقاد ، أو أنه ينبغى أن يستسلم لطغيان الفلسفة النظرية . والا انهار العلم وانهـار معه كل تفكير منطقى مترابط قادر ان يقـود العقـل الى حقائق الحياة التى تستحق شرف قبولها بوصفها علما صحيحا ، أو شرف التعلق بها بوصفها اعتقادا حرا أمينا .

وهـذا الاعتقـاد الأمين موجـودة عناصره الصحيحة فى كل دين ، فليست المشكلة فى العثور على هذه العناصر الصحيحة فيه ، بل هى فى فهمها على وجهها الصحيح فهما مترابطا مع حقائق العلم والفلسفة معاً . وبقدر ما ينمو هذا الفهم المترابط فى الصحة وفى الأمانة بقدر ما ينمو دور الاعتقاد فى العمق وفى النقاء ، وبقدر ما تخف الحواجز الصناعية بين بنى البشر — أو تزول — مهما انتموا الى عقائد مختلفة ، لأنهم قبل كل اعتبار

آخـر أبناء ناموس الهى واحـد ،كما أنهم ابناء حقائق علمية وفلسفية مشتركة ، مهما تفاوتت الحـال بينهم فى مدى الارتباط الصحيح بهـذا الناموس ، أو فى الفهم الصحيح لهذه الحقائق .

* * *

ولذلك فمن المتوقع مستقبلا ان يندمج العلم مع الفلسفة مع الاعتقاد فى بوتقة واحدة ، تصهر فيها حقائق مترابطه عن الانسان فى قدره ومصيره ، وعن حقيقة الأرض المجهولة التى منهـا جاء ، واليها يعود ... فلا يصح — بعد — أن يقال ان أمرا معينا أو آخر يمثل مسألة عقيدية صرف ، لكنه ليس حقيقة علمية مقررة ، أو انه يمثل حقيقـة علمية مقررة ، لكنه غير مقبول عقيدياً . لا يصـح — بعد — ان يقال شىء من هـذا القبيل ، لأن الحقيقـة التى تستحق شرف هـذا الوصـف الجليل لا ينبغى أبدا أن يتناقض فيهـا العلم الصحيح ، مع الاعتقاد المتحرر الأمين ، وأيهما مع الفلسفة الصحيحة ، حتى وأن جاز فحسب أن ينظر اليها كل باحث من الزاوية التى تعنيه ويهمل ما عداها .

* * *

فليس من الجائز عقلا أن ينهض أى فارق بين نتائج البحث العلمى الصحيح من جانب ، ونتائج التفكير الصحيح سواء أكان فلسفيا أم عقيديا من جانب آخـر ، وذلك لأن الحقيقة واحـدة لا يمكن أن تتعدد بتعدد أساليب البحث فيهـا . فاذا كان هذا الأسلوب أو ذاك قائما على أسس صحيحة ، مراعيا الترابط المنطقى بين المقدمات والنتائج ، لتعين انتفاء التضـارب بين نتائج أى أسلوب وآخـر من أساليب البحث عن هـذه الحقيقة . فاذا ما حدث هـذا التضارب فمعنى ذلك أن ثمة خطأ ما فى أسلوب البحث قد وقع . وهـذا الخطأ قد يمكن اكتشافه أو لا يمكن ، لكنه موجود على أية حال يبحث عمن يكتشفه .

واذا حدث هذا التضارب فلا تتوقع أن أى أسلوب سيرضى بالاقرار بحدوث الخطأ من جانبه ، بل سيحاول كل أسلوب منها أن ينفى عن نفسه تبعة الخطأ كيما يلقى بها على غيره ، وتستمر الحال على هذا المنوال لمدى قرون طوال ، والحقيقـة ضـائعة بين مفكـر ومكابر ، وبين باحث جاد ومهاتر . وذلك الى أن يتكفل مضى الزمن نفسه بارشاد العقل المفكر عن طريق البحث المثابر الى كشف الحقائق الواحدة بعد الأخرى ، بعد ليل طويل من ظلام التخبط وسوء السبيل !!

ولذلك كانت حقـائق الحياة ضئيلة — بل لعلها معدومة — فى ذهن

الانسان القديم ، لكنها أخذت فى التزايد ببطء شديد بفضل تقدم سبل البحث فيها ، وأول سبلها هو عقل الانسان نفسه . فمثلا لعل انسان العصر الحجرى لم يكن يعرف أكثر من حقيقتين صحيحتين فحسب ، هما أنه يولد من أم ، وأنه يعود الى أم أخرى هى الأرض التى يسير عليها .

أما الآن فمن الجائز أن تعتبر مئات من النتائج التى وصلت اليها العلوم المختلفة بمثابة حقائق صحيحة بصفة مطلقة . وهى فى نفس الوقت ليست محل نزاع من أى تفكير فلسفى صحيح ، أو عقيدى سليم ، أو لا ينبغى أن تكون كذلك ، مثل كروية الأرض ، وحركاتها حول نفسها وحول الشمس ، وحركات الافلاك والنجوم ، وسرعة الضوء والصوت ، وحقيقة الأمواج الأثيرية ، وطبيعة المادة بوصفها طاقة محبوسة ، وطبيعة الطاقة بوصفها قابلة للتحول ، ونظرية الاهتزاز ، ومبدأ التطور والارتقاء — بصورة أو بأخرى — وهكذا الشأن بالنسبة لعدد وفير من قوانين العلم الحديث التى وصل اليها فى عناء وبطء بالغين ، بفضل عقول نيرة كان هدفها الوحيد من الحياة هو البحث عن الحقيقة غير مرتبطة مقدما برأى سابق بوصفه يمثل مسألة مفروضة لا تقبل نقاشا .

وهذا الاندماج بين العلم والفلسفة والاعتقاد سيكون من قبيل اندماج اسلوب الفلسفة فى الأسلوب العلمى الرياضى فى بحوث كبار الرياضيين فى القرن الحالى . فقد كان هذا الاندماج ضروريا للوصول الى نتائج مترابطة يصح التعويل عليها فى شأن أمور كثيرة : منها مثلا حقيقة المادة والطاقة ، والزمان والمكان ، والحركة والسكون ، والبقاء والفناء ، وقد انتهى الأمر بتسليم الاعتقاد بدوره بصحة هذه النتائج التى أصبحت تجمع بين أساليب الرياضة والفلسفة والاعتقاد فى بوتقة واحدة . وهذا كله يتطلب ابتداء الاقرار بحرية الفكر المطلقة من كل قيد ليس فى نطاق العلم والفلسفة فحسب ، بل أيضا فى نطاق الايمان أية كانت صيغته أو أسلوبه .

ومن ثم فان التذرع بالفلسفة النظرية فى أى أمر لا يجدى فتيلا بعد أن أصبحت الفلسفة الصحيحة تقوم — أو ينبغى أن تقوم — على الحقائق الوضعية للحياة . والا فهى محض أداة لتضليل العقل واستعباده ، بدلا من الامساك بزمامه للوصول به سالما الى واحة الحقيقة التى قد يبحث العقل جادا عنها وسط صحارى شاسعة يؤدى التيه فيها الى عطش العقل وجوعه ، بل الى ضياعه المحتوم . وما يصدق على الفلسفة قد يصدق بنفس المقدار على بعض الافتراضات العقيدية غير المدروسة ، التى قد تتحدى فى جوهرها معنى الايمان على حقيقته النقية .

* * *

وهــذا كله لا ينفى صلاحية الاعتقاد — بوجه عام — بوصفه مكملا ضرورياً للعــلم وللفلســفة ، ولا ينفى لزوم الاعتقاد لســعادة المعتقدين ولاطمئنان نفوسهم ، ولكنه ينفى أمراً واحداً فحسب وهو امكان الوقوف عند الاعتقاد ، أو امكان اخضاع العقل فى جانبيه العلمى والفلسفى معــا لسيادة الاعتقــاد . فالاعتقاد — كما قلت — ضرورى لســعادة المعتقدين لكنه لا يغنى البتة عن اعمال العقل فى حرية تامة فى جميع حقائق الوجود ، اذ أن الاعتقاد المتأمل فى حقــائق الوجود ، المتطلع الى حل مشكلاتها ، الباحث فى أسرارها ومعمياتها ، انفع للحياة بكثير من الاعتقــاد المقلد . والاعتقاد المتعقل لا يتراجع عن البحث فى حقيقة كل ما يصل اليه ، وفى هدف كل أمر يصادفه من أمور الحياة كيما يرجعه الى أصل يرضى عنه من أصول الفلسفة ، كما لا يستغنى عن التفكير العلمى المستند الى حقائق العلوم المختلفة شأنه فى ذلك شأن الأسلوب الوضعى سواء بسواء .

فاذا وصــل العقل عن طريق هذا الأسلوب العقيدى المتحفظ الى نفس نتائج الأسلوب العلمى الفلسفى المدقق كان ذلك ادعى لاطمئنانه الى سلامة النتائج التى وصل اليها . وبالتالى الى واجب الارتباط بها فيما قد يشيده عليها من نتائج أخرى قــد لا تقف عند حــد فى تعددها وفى خطورتها . وهذه النتائج — فى صدقها ، وفى ترابطها ، وفى لزومها للعلم وللاعتقاد معا — تعتمد على الانتقاد ، بل لا يملك هــذا الا أن يبرز المزيد من عناصر صدقها ، وترابطها ، ولزومها . وهــذا المزيد نتيجة حتمية لنمو قدرة العقــل الحكيم على الانتقاد ، ومعها قــدرة الوجــدان على الاعتقاد . وبذلك لن يكون ثمة تعارض مكروه بين اتجاهات العقل المشروعة نحــو التحليل المتحــرر ، والانتقاد الجرىء ، وبين اتجاهات الوجــدان المشروعة نحو الايمان العميق ، والاعتقاد المتعقل،هذا التعارض الذى يسىء حتماً الى قدرة العقل على التعقل ، مثلما يسىء الى قدرة الوجدان على الايمــان .

* * *

ولكن لنضع فى الاعتبار دائما أنه مهما تباين موقف الناس من أمور الاعتقاد ، ومهما تنوعت نظراتهم اليها ، فثمة حقيقة موضوعية ثابتة وراء هذا التنوع وهى أن هناك عقولاً تفكر ومن حقها ان تصيب وأن تخطىء ، وأن هناك قلوباً تتجه الى الله أو تريد الاتجاه اليه ، وهى من حقها أيضاً ان تصيب وأن تخطىء . وهذه القلوب والعقول تمثل قبساً ضئيلاً من الشعلة القدسية الخالدة فى هذا الكون ، وهى شعلة مجيدة ، جديرة بكل تقديرعندما تصيب،وأيضاً عندما تخطىء . بل هى جديرة بالاحترام والتقدير

حتى لو عرف أين هو محض الخطأ وأين هو محض الصواب . وهيهات أن يزعم انسان لنفسه الارتباط التام بهذا العرفان الا اذا بلغ الذروة فى الطغيان والافتتان .

فلا ينبغى اذاً أن يتصور أحد أن أى امتهان يوجه الى هذا القبس القدس فى أى انسان ، المسك بزمام عقله ووجدانه يصح أن يعد من صور الايمان الصحيح فى شيء أو أن يلقى أى تأييد ظاهر مستتر من وجداننا . بل على العكس من ذلك علينا أن نقدر أن الانسان ككائن مفكر، شاعر ، باحث عن الله ، أسمى بذاته من كل صور التفكير أو الشعور التى تتصارع فى عقله وفى وجدانه ، ومن كل صور النجاح أو الفشل التى قد يحققها فى نضاله المشروع للبحث عن الحقيقة .

وليس فيما أقرر أية محاولة لانتقاص قيمة المبادىء فى ذاتها ، أو للتهوين من أثرها الفعال فى توجيه وجدان الانسان نحو الرذيلة أو نحو الفضيلة ، ونحو الحرية الحقيقية أو نحو العبودية المعسولة ، ولكن فيه فحسب محاولة للحد من رغبة من يحاولون أن يجعلوا من الخطأ أو من الصواب فى محاوله تفهم أية مبادىء على حقيقتها ذريعة للفرقة بين الانسان واخيه الانسان ، أو ذريعة للطغيان أو للافتتان بخلجات العقل والوجدان .

ولنضع فى الاعتبار أيضا أن انتماء وجدان أى انسان الى اعتقاد معين بذاته لا يفيد مطلقا أن هـذا الانسان يمثل فى مشاعره ، وفى تصرفاته ، ثياب مبادىء هـذا الاعتقاد أو حتى جانبا مذكورا منها . فالاعتقاد ليس غالبا أكثر من نتاج ميلاد فى مكان وزمان معينين ، وهـذا أمر عارض ، لا وزن له يذكر فى تقدير موقف صاحبه من الناحية الخلقية بوصفه موقفا جديرا بالتقدير أو بالامتهان . انما كل التقدير يستحقه من يحسن توجيه حريته فى الاختيار الى مبادىء خلقية صحيحة يعد الانتماء اليها شرطا لا غنى عنه لنجاح الحياة ، ولضمان تطورها فى الطريق السوى ، عن طريق الاتساق المنظم مع أسمى نواميسها المطلقة للخير وللفضيلة ، بدلا من الارتباط بالأوهام الجوفاء ، التى كثيرا ما تزفها الأثرة الى نفوسنا فى أبهى حلل العصمة والنقاء ...

المبحث الرابع

نبذة عن التسيير والتخيير
من الناحية التيولوجية

ان تفضيل الأسلوب الوضعى فى البحث لا يحول ـ فيما اعتقد ـ دون تقديم كلمة سريعة عن بعض وجهات النظر التيولوجية عن دور الله

تعالى فى الكون . وفى هذا الشأن يقول الدكتور يحيى هويدى « الحق أن هناك ـ فيما يتعلق بهذه المشكلة ـ تصورين مختلفين لله تقدمها لنا الأديان . فبعض الأديان يتصور الله على أنه موجود وجودا متعاليا على الكون ، غير باطن فيه . والبعض الآخر تتصوره على أنه مباطن للكون وللانسان معا ، حاضر فيه حضورا مباشرا ودائما . والدين الاسلامى هو الذى يقدم لنا التصور الأول لله ، فى حين أن الدين المسيحى هو الذى يقدم لنا التصور الثانى .

فاله الاسلام هو « عالم الغيب والشهادة الكبير المتعال » (سورة الرعد ٩ ، ١٣) . يقول الغزالى « مستو على العرش ... استواء منزها عن المماسة والاستقرار ... بائن عن خلقه بصفاته ... مقدس عن التغير والانتقال » . أما اله المسيحية فهو الاله الباطن فى الكون الممتزج بالحياة ، أو هو اله الحقيقة الحية ، فى مقابل اله الاسلام ، وهو الاله الحق المتعالى على الكون « انى أنا حى فأنتم ستحيون . فى ذلك اليوم تعلمون انى أنا وأبى وأنتم فى ، وأنا فيكم » (انجيل يوحنا ١٤ ، ٢٠ ـ ٢١) .

« فأهم ما يميز اله الاسلام اذن انه اله بائن أو منزه أومفارق أو متعال . وعلى العكس من ذلك فان أهم ما يميز اله المسيحية أنه الاله الباطن الحاضر القائم فى الكون والانسان . ومع ذلك فان الصورة التى قدمها لنا الاسلام لله تقبل كذلك حضورا ما لله فى الكون والانسان ، ولكنه حضور لا كحضور اله المسيحية . ومن ناحية أخرى فان اله المسيحية ، على الرغم من مباطنته للكون وللانسان فهو متعال أيضا عليهما ، وليس من شك فى أن هذا من شأنه أن يقرب الشقة بين الديانتين ، ولكن هيهات له أن يمحو الفارق الاساسى بينهما . وهذا أمر نلمسه فى الصورة التى تقدمها لنا كل ديانة منها عن علاقة الله بالناس والأشياء .

فمما لا شك فيه أن الأشخاص والأشياء فى التصور المسيحى لله خاضعة خضوعا مباشرا لتأثيره نظرا لحلوله بينها ، وقيامه فيها بصفة دائمة . أما فى الاسلام ، فعلى الرغم من أن الأمر كله بيد الله الا أن الايمان بوجود الاله المتعالى على الكون ، وبقضائه الذى يصيب الانسان فى حياته ، وبقدره الذى ينظم الله بحسبه نواميس الكون تنظيما سابقا منذ الأزل لا يتعارض مطلقا مع مبدأ الحرية الكاملة للارادة الانسانية . وهذه نتيجة طبيعية لديانة تؤمن بوجود الله فى صورته المتعالية البعيدة عن التأثير المباشر الدائم فى مملكة الانسان » (١) .

---

(١) عن كتابه « مقدمة فى الفلسفة العامة » طبعة ١٩٦٦ ص ٧٦ ، ٧٧ .

وجلي من هــذه العبارات أن تصــور الديانتين لدور الله في الكون لا يختلف في جوهره كثيراً ، بل لعــله لا يختلف اطلاقاً عند من يحــاول أن يعطي الغلبة للمعنى على المبنى ، وللمدلول العــام على الحرف . وعلى أية حال فان ارادة الله تتمثل في قوانين الطبيعة التي تحكم هذا الكون من داخله وخارجه معا والتي يسلم بهــا أيضا أي علم وضــعي ، كما تسلم الديانتان بمبدأ حرية الارادة الانسانية ، ولو الى مدى أو الى آخــر . أما الحرية الكاملة لهــذه الارادة فقد تصلح محلا لنقاش طويل في ظــل أي اعتقاد وأي علم ، على ما سيرد فيما بعد .

وعلى أية حال فان المناقشات اللاهوتية التي لا تنتهي عند حــد قد انقضى عهدها ، والارتباط التام بصيغ أو بألفــاظ معينة في تصــور أي أمر من أمور الحيــاة ليس من الأســلوب المثمر في شيء ، ولا من شــأنه أن يوصل العقل الى أرض الحقيقة ، التي تستحق الاستمساك بها والذود عنها في قوة وحماسة . انما الأسلوب الوضعي هو الذي يستحق وحــده أن يقود خطانا في البحث عن الحقائق الموضــوعية التي ترضى العقــل والوجدان معا . . .

ويصدق ذلك أيضا على نقاش بدأ منذ القدم عن قدرة الله تعالى ، فهل الله قادر على فعل الخير والشر معا ؟ أم أنه قادر على فعــل الخــير فقط ؟ .

« فاذا كان قادرا على الاثنين ، فان في هذا اقرارا بقدرته المطلقــة التي لايحدها شيء ، ولكن هذا من شأنه أن يلصق الشر بالله ، الأمر الذي يتنافى مع المسئولية الانسانية وفكرة الجــزاء . اذ كيف نجعل الانسان مسئولا عن فعل لا يد له فيه ؟ وكيف نثيبه أو ننزل به العقاب على أمور لا يملك أمامها شيئا ؟

واذا قلنا ان الله قادر على فعل الخير فقط فسيكون في قولنا هــذا انقاص لقــدرة الله ولعلمه أيضــاً ، لأننا سننتزع من يديه منطقــة هائلة للأفعال هي أفعــال الشر كلهــا ، التي يزخر بهــا الكون ، لنلقي بها بين يدي الانسان . ولكن هذا — من ناحية اخرى — من شأنه أن ينفي عن الله صــفة الشر ، وفي هــذه الحــالة سيكون الاله هو اله الخــير فقط . ومن ناحية ثالثــة نستطيع أن نتحدث تبعــاً لذلك عن ثواب الانســان وعقابه ، ما دام سيصبح هو وحده المسئول أمام الله عن كل ما تقــدمه يداه .

هذه هي الزاوية التي نوقشت منها مسألة العــلاقة بين الفعــل

الانسانى والقـدرة الالهيـة فى الفلسفة الاسلامية . وقد اثارت مناقشتها من هذه الزاوية آراء كثيرة بين أهل السنة ، وهم أصحاب الرأى الأول الذى يذهب الى ان الله قادر على كل الأفعال خيرها وشرها ، وبين المعتزلة أو أهل العـدل ، وهم اصحاب الرأى الثانى الذى يذهب الى أن الله قادر على فعـل الخـير فقط ، ولكن هـذه المناقشات لم تنته الى حل ، على الرغم من كثرة الحـلول الوسـطى التى عرضـها فلاسـفة آخـرون ليوفقوا بين هذين الرأيين » (١) .

* * *

ومثل هذه الجوانب الدينية لمعالجة التسيير والتخيير ليست ــ كما قلت ــ موضوع البحث الحالى ، وانمـا رأيت أن أعرض فى عجالة لبعض ما قد أثير فيه من هذه الزاوية مما قد لا يخلو من فائدة فى اعداد الذهن لمتابعـة جوانب هـذا الموضوع . انما موضوع البحث الحالى هو تقـديم دراسة محض فلسفية ذات طابع وضعى بعيد عن الارتباط مقدما بأى نص من النصوص .

وليس للقـارىء أن يفهم البتة من هذا القول قيـام تعارض محتوم بين حكم العـلم وحكم الاعتقاد ، بل على العكس من ذلك سـيدرك عند الفراغ من قراءة هذا البحث أن العلم يمكن أن يؤدى للاعتقاد ــ كما سبق أن قلت ــ خدمات جليـلة اذا فهمنا رسالة العلم الوضـعى على انه اداة العقل للوصول الى المعرفة اليقينية ، وانه لا يصح للاعتقاد أن يباشر على العلم اية وصاية كتلك الوصايات التى حاول أن يفرضها عليه فى الماضى ــ ولا يزال يحاول فى الحاضر ــ والتى أساءت الى العلم والى الاعتقاد معـا أبلغ اساءات وعاقت تقدمهما ، وتقـدم الانسانية عن طريقهما . ويكفى فى هذا الشأن ان يلاحظ كيف أن حقائق العلم يمكنها أن توفق الى حـد كبير بين نصـوص متعددة تبـدو فى ظاهرها متضاربة وقد لا تكون من التضارب الحقيقى فى شىء .

عن المدرسة التخييرية

ولذا فانه اذا أثير اى نقـاش هام بين رأيين متعارضين ، وكان كل منهما يعتمد على النصوص ، ولا شىء غير النصوص ، كما يحدث عادة بين أرباب المذاهب والنحل المختلفة حتى تلك التى تنتمى الى اعتقاد واحد ، فكيف يكون الترجيح بينهم ؟ ومن يملك سـلطة الترجيح ، أو سـلطة

---

(١) عن المرجع السابق ص ٧٨ ، ٧٩ .

التوفيق ان كان ثمة محل للتوفيق ؟ هل هى المناقشات التى لا تنتهى أبدا ، أو تنتهى من حيث بدأت ؟ أم هى معطيات العلم الثابتة التى لم تعد تحتمل بعد جدلا ولا نقاشا ؟ .

من البديهى أن تكون معطيات العلم الثابتة هى الحكم وهى الفيصل فى هذا النقاش ، ولا شىء غيرها ، عند من يناقشون للوصول الى الحقائق ، لا للمكابرة فيها . وعند من يبحثون عن الصواب بحثا جادا لا عند من يبحثون عن اثبات وجودهم وقدراتهم « البلاغية » والدفاع عن آرائهم المسبقة بكل الأساليب مهما كان نوعها ، وأية كانت مراميها .

وأولئك الذين يبحثون عن الحقائق بحثاً جادا مخلصا — وهم بحمد الله كثيرون — سيتفهمون فيما أرى موقفى هذا ، وسيتجاوبون بسهولة مع وجهة نظرى من امكان التوفيق — فى أمور عديدة — بين العلم والعقائد من جانب ، وبين العديد من الأمور الخلافية بين شتى النحل والمذاهب من جانب آخر .

وهذا الأسلوب نفسه تبناه ودافع عنه الامام الغزالى عندما قرر فى كتابه « تهافت الفلاسفة » أن الدين لا يحتج به على العلم ، بمعنى أن ما يقرره العلم لم يعد يجوز لأحد أن يكذبه بما يزعم وروده فى الدين يقول: « من ظنَّ أن ابطال شىء مما يقوله العلم هو دفاع عن الدين فقد جنى على الدين ... فان هذه الأمور تقوم عليها براهين هندسية حسابية لا يبقى معها ريبة ، فمن يطلع عليها ويتحقق أدلتها .. اذا قيل له ان هذا خلاف الشرع لم يسترب فيه ، وانما يسترب فى الشرع .

واعظم ما يفرح به الملاحدة — هكذا يقول الغزالى — هو أن يصرح ناصر الشرع بأن ما قد اثبتته البراهين العقلية العلمية هو على خلاف الشرع ، ما دام شرعا تتنافى أحكامه مع نتائج العلم » .

وقد رسم لنا الغزالى — كما يقول الدكتور زكى نجيب محمود — طريقا للشك المنهجى لانرى بعده شيئاً ننسبه الى ديكارت Descartes ولا ننسبه اليه ، وذلك حينما نادى الغزالى مثلما نادى ديكارت من بعده « بالشك فى المعلومات التى سبق أن حصلنا عن طريق الحواس أو عن طريق العقل ، ثم البدء من أوليات يقينية تستمد يقينها من ادراكنا لها ادراكا مباشرا ، ثم الانتهاء من تلك الأوليات اليقينية الى نتائج تلزم عنها فتكون فى مثل يقينها .

يقول الغزالى فى « المنقذ من الضلال » وهو بصدد تحليله لمعلوماته السابقة ، وذلك بعد أن استعرض معلوماته التى جاءته عن طريق الرواية

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

والتقليد « فقلت فى نفسى انما مطلوبى العـلم بحقائق الأمور ، فلا بد من طلب حقيقـة العلم ما هى ؟ فظهـر لى أن العـلم اليقينى هو ذلك الذى تنكشـف فيه العلوم انكشـافاً لا يبقى معه ريب ، ولا يقارنه امكان الغلط والوهم ، ولا يتسع القلب لتقدير ذلك ، بل الأمان من الخطـأ ينبغى أن يكون مقارناً لليقين مقارنة » (١) .

وهـذا هـو بعينـه أسـلوب المدرسـة التخييرية Eclectique للتوفيق بين القـديم والجديد ، أو بين الاعتقاد والعلم ، ولها ما يقابلها فى كل فروع المعـارف الانسانيـة ، وقد أدت ـ ولا تزال تؤدى ـ خدمات جليلة الى فلسفة القانون ، والى سياسات الشرائع المختلفة ، كمـا أدت نفس الدور فى الحد من غلو الاعتقاد وفى نفس الوقت من اندفاعات كثيرة طالمـا حملت خطـأ لواء العلم والعـرفان ، وما هى من العلم الصحيح فى شيء ولا من العرفان الأمين .

---

(١) عن مؤلفه « المعقول واللامعقول فى تراثنا الفكرى » ص ٣٢١ - ٣٢٢ .

الباب الثاني

هل من نواميس خلقية طبيعية ؟

النظر الى الانسان بوصفه كائناً عاقلا ، يملك الارادة والاختيار هو موضوع الأخلاق منذ القدم . والايمان بوجود نواميس خلقية طبيعية ليس بالجديد على الأفهام بل هو قديم ، لأن الالهام الروحي قديم . فعندما ارتقى عقل الانسان الى المستوى الذى مكنه من تلقى الالهام الراقى بدأ فى التحدث عن نواميس طبيعية للأخلاق مصدرها ضمير الوجود لا ضمائر البشر ، تفسر وحدها المجرى الكونى العام للحياة الذى تعودنا أن نعبر عنه بالقضاء والقدر .

ولم يضعف ايمان الانسان بهذه النواميس الطبيعية الا عندما بدأ عصر الانكار ، فكان أن ساد اعتقاد آخر يريد أن يرجع جميع النواميس الخلقية الى قيم اجتماعية عابرة لا منطق فيها غير روح الاجتماع ، ولارابطة تربطها الا مصلحة الجماعة . فأصبح انكار النواميس الطبيعية الخلقية رفيقا وفيا لمدارس انكار القدرة الخالقة ، كما كان الايمان باله شخصى متحيز رفيقا وفيا لمدارس الجهالة وما أكثرها !!

اما الفلسفة الحديثة فانها تقوم الآن فى جملتها على التسليم بوجود نواميس طبيعية مطلقة موضوعية تحكم النفس فى تقدمها وارتقائها ، هذا الارتقاء الذى ليس له مفتاح آخر الا الخلق القويم ، نواميس أزلية تقاس قيمتها ـ كما يقول بعض علماء الأخلاق ـ بمقدار علاقتها بالقيمة المطلقة الأزلية وهى الله تعالى .

وهذه النواميس ذات وثيق صلة بموضوع التسيير والتخيير ، بل ينبغى أن تقع فى الأساس منه ، لأنه اذا صح وجودها صح البحث فى احتمال تأثيرها فى سير الأحداث ، كما أن الكلام فيها يصلح تمهيدا مناسبا للكلام فى رابطة السببية بوصفها ناموسا من بين هذه النواميس الخلقية التى تحكم تسلسل الأحداث الطبيعية وارتباط النتائج بمقدماتها . وزوايا الكلام فى هذه النواميس كثيرة ومتشعبة لا تلزمنا كلها ، ولكن ينبغى أن يتسع المقام ـ بالأقل ـ لمعالجة موضوع هذه النواميس من زاويتيها اللتين تلزماننا هنا فى فصلين كالآتى :

الفصل الأول : فى النواميس الخلقية الطبيعية بين الايمان والفلسفة .

الفصل الثانى : فى ماهية هذه النواميس .

الفصل الأول

فى النواميس الخلقية
بين الإيمان والفلسفة

الايمان بوجود نواميس خلقية طبيعية ليس بالجديد على الأفهام بل هو قديم ، لأن الالهام الروحى قديم . فعندما ارتقى عقل الانسان الى المستوى الذى مكنه من تلقى الالهام الراقى بدأ فى التحدث عن نواميس طبيعية للأخلاق مصدرها ضمير الوجود لا ضمائر البشر ، تفسر وحدها المجرى الكونى العام للحياة الذى تعودنا أن نعبر عنه بالقضاء والقدر .

ولم يضعف ايمان الانسان بهذه النواميس الطبيعية الا عندما بدأ عصر الانكار ، فكان أن ساد اعتقاد آخر يريد ان يرجع جميع النواميس الخلقية المتعارف عليها الى قيم اجتماعية عابرة لا منطق فيها غير روح الاجتماع ، ولا رابطة تربطها الا مصلحة الجماعة بل لقد ذهب بعضهم الى انكار وجود أحكام خلقية ، ما دامت هذه الأحكام تستند الى مفاهيم غامضة ، مرنة ، لا تخضع للملاحظة المباشرة ، وهذا ما دافع عنه بوجه خاص أنصار « الوضعية المنطقية » فى شأن الأخلاق ، ناهيك بغيرهم من أصحاب الفلسفات المادية والوجودية المتنوعة فأصبح انكار نواميس الطبيعة الخلقية رفيقا وفيا لمدارس انكار القدرة الخالقة ، كما كان الايمان باله شخصى متحيز رفيقاً وفياً لمدارس الجهالة وما أكثرها .

أما الفلسفة الروحية فانها تقوم الآن فى جملتها على التسليم بوجود نواميس طبيعية مطلقة تحكم النفس فى تقدمها وارتقائها ، هذا الارتقاء الذى ليس له مفتاح آخر الا الخلق القويم ، نواميس أزلية تقاس قيمتها ــ كما يقول بعض علماء الأخلاق ــ بمقدار علاقتها بالقيمة المطلقة الأزلية وهى الله تعالى الذى يجرى مشيئته فى الكون ــ كما قال نيوتن ــ بواسطة أسباب وعلل . وهذه النواميس الطبيعية تعرف كيف تثيب بذاتها وتعاقب لأن يوم الحساب هو كل يوم هنا وهناك ، وذلك حتى تحصل كل نفس على الارتقاء المطلوب . فهى نواميس تريد الخلاص لجميع النفوس ، ولا تريد لنفس واحدة أن تتألم أو تقاسى من الخروج

عليها ، الا بالقدر اللازم لدفعها فى طريق تطورها للأمام وصلاح أمرها ، من طريق الاتساق الصحيح معها . ولعل هذا هو ما عناه الفيلسوف فشتة (١٧٦٢ — ١٨١٤) بقوله « ان الله هو النظام الخلقى للكون » .

عند الفراعنة

ومنذ الماضى السحيق كان الفراعنة يؤمنون بوجود قوانين خلقية طبيعية ، وكانوا يربطون بين هذا الايمان وبين الثواب والعقاب فى الحياة الأخرى « وتبين لنا متون التوابيت بجلاء أن الشعور بالمسئولية الخلقية فى عالم الآخرة قد تعمق تعمقا عظيما فى نفوس القوم منذ عصر الأهرام الى ذلك الزمن ، وكان لا بد أن يحاكم الميت أمام محكمة العدل فى الآخرة عن كل أعماله فى عالم الدنيا .

وقد خصص الفصل الخامس والعشرون بعد المائة من كتاب الموتى لهذا الغرض ، ويعتبر اهم فصل فيه لأنه يضع أمامنا صفحة جديدة عن المسئولية الخلقية للفرد أمام ربه والناس . ويعد هذا الفصل فى الواقع أهم وثيقة وصلت الينا من العالم القديم عن مقدار ما كان عليه الانسان من رقى من الوجهة الخلقية . ويرى الأستاذ سليم حسن دون ما مبالغة أن هذا الفصل كان الأساس الذى بنيت عليه كل ديانات العالم التى أتت بعده ، اذ تجد فى كلمات هذا المتن أن المصرى أخذ يشعر فيه بحساب الآخرة بصورة تدل على نموه العقلى وانبثاق فجر الضمير فى صدره (١) .

ويلاحظ أنه لم يكن للعقل اسم فى اللغة المصرية القديمة غير كلمة القلب القديمة . وفى عصر الأهرام كان يذكر القلب على انه مركز المسئولية والارشاد ... ان المستمع (يعنى الى النصيحة الطيبة) هو المرء الذى يحبه الاله ، أما الذى لا يصغى فهو الذى يبغضه الاله . والقلب هو الذى يجعل صاحبه مصغياً أو غير مصغ ، وحظ الانسان الحسن هو قلبه . كما نجد فى نصائح بتاح حتب أيضاً أن قلب الرجل قد صار دليله ، بل فى الواقع قد صار ضميره .

على أن القلب الانسانى صار يعتبر فى عهد الدولة الحديثة أكثر من مستمع مجيب الى النصيحة الطيبة ، بل صار أكثر من مرشد الى حسن الحظ . وأصبح المصرى القديم حينئذ شديد الحساسية بدرجة لم

---

(١) من كتاب « الخلود فى التراث الثقافى المصرى » للأستاذ سيد عويس ١٩٦٦ ص ٦٨ ، ٧٢ .

يصل اليها من قبل ، لما كان يوحى به ذلك الوازع الباطنى المنبعث من قلبه ، وهو الذى سمى ببعد نظر مدهش « اله المرء » . ولما صار المصرى القديم يشعر بسلطان ذلك الوازع القلبى شعورا كاملا اخذ اذ ذاك يلبس كلمة القلب معنى أوفى حتى صار أقرب بكثير فى عصر الأهرام من مدلول كلمتنا الضمير (١) » .

عند الاغريق

وبعد افول حضارة الفراعنة نشأت الفلسفات الاغريقية — فى جوهرها — على أساس من الايمان بوجود نواميس خلقية طبيعية تحكم الوجود وتفترض بذاتها حرية الاختيار لدى بنى البشر المحكومين بهذه القوانين كأساس لعدالتها .

فها هو مثلا الشاعر الاغريقى سوفوكليس Sophocles يذكر فى قصة انتيجون أن « قوانين الأخلاق صادرة من الآلهة لا من الانسان الفانى ، ولا يستطيع النسيان أن يؤثر فى يقظتها » . وها هو سقراط وأفلاطون يتحدثان عن الله ليس فقط بوصفه خالقاً للكون ومنظماً له ومهيمناً عليه ، بل بوصفه مثال الخير والكمال الخلقى . وها هو أفلاطون يقارن بين العدل المطلق والقانون الصالح وبين التقاليد والتشريعات النافذة فعلا . وها هو أرسطو يقسم العدل الى نوعين : طبيعى ووضعى ، ويقرر أن القواعد الطبيعية أسمى من القواعد الوضعية وسائدة فى كل مكان رغم تطبيق مبادىء متنوعة ومخالفة لها فى شتى البلاد . فالفلسفة الاغريقية كانت تعرف العدل المطلق كما كانت تعرف حرية الارادة كأساس للمسئولية الخلقية للانسان عن أفعاله .

فى العصر الوسيط

وكذلك شيدت فلسفة العصر الوسيط فى أوربا على التسليم بوجود هذه النواميس الخلقية الطبيعية ، ونجد هذا الاتجاه واضحاً فى كل جوانب فلسفة هذا العصر التى توصف بالفلسفة المدرسية Scolastique لأنها كانت تدرس فى المدارس . ومن أبرز فلاسفتها القديس أوغسطين Saint Augustin (٣٥٤ — ٤٣٠ م) والقديس توما الأكوينى Saint Thomas D'Aquin (١٢٢٥ — ١٢٧٤ م) .

---

(١) عن المرجع السابق ص ٦٩ ، وهو يحيل القارىء الى كتاب « فجر الضمير » لجيمس هنرى برستد ترجمة الدكتور سليم حسن ١٩٥٦ ص ٢٢٦ — ٢٧١ .

وفى شأنها يقول هذا الأخير « ان العقل الانسانى ما هو الا القاعدة القريبة للقانون الطبيعى ، اما القاعدة البعيدة والأولى فهى القانون الأزلى ، أى العقل الالهى الذى يرى فى الذات الالهية جميع الطبائع ونظام علاقاتها ، والارادة الالهية التى حققت الطبائع فأرادت أن يحترم هذا النظام . ان ما لدينا من نور العقل اشراق القانون الأزلى فى الخليقة الناطقة . فللقواعد القويمة قوة الالزام فى الضمير بموجب القانون الأزلى الصادرة عنه . وطاعة هذه القوانين تحقيق للنظام وتكريم لواضعه ، فهى تستحق للمطيع ثوابا ، وهذا الاستحقاق يقوم مؤقتاً مقام الغاية القصوى ويؤدى اليها .

والمعصية اخلال بالنظام واهانة لواضعه ، فهى تستحق للعاصى عقاباً . وهكذا يلزم عن القانون الجزاء وتكفل لنا المبادىء الأساسية للأخلاق » (١) .

وقد ذاع الايمان بالنواميس الخلقية الطبيعية فى هذا العصر الوسيط فطغى طغياناً شبه تام على شتى الاتجاهات الفلسفية والتشريعية ، واقيمت على أساس من التسليم به المبادىء الأساسية فى الفلسفة والتشريع التى سادت التشريع الكنسى Canonique ومن بعده آراء جهابذة التشريع هناك من أمثال فاريناسيوس Farinacius ، وجروسيوس Grotius ، وبوفندورف Puffendorff وجوس Joussee ، ودى فولان De Vouglans ، وجيو Gyot وباستوريه Pastoret وغيرهم ... فكل هؤلاء قد بنوا مبادءهم القانونية على أساس من الايمان بالعدل المطلق ، ومن التسليم بوجود القوانين الطبيعية واعتبارها مصدراً للقوانين الوضعية فى تنظيمها للروابط الاجتماعية بين الأفراد فيما بينهم ، وبينهم وبين الدولة .

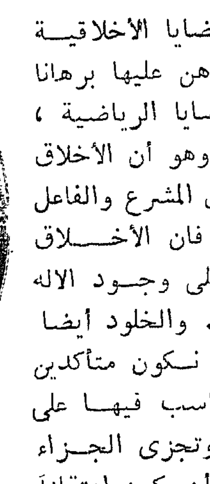
عن موقف لوك

وكان جون لوك John Locke الفيلسوف البريطانى (١٦٣٢ — ١٧٠٤) ينادى أيضا بالعدالة المطلقة وبوجود نواميس خلقية

---

(١) عن « تاريخ الفلسفة الأوروبية فى العصر الوسيط » للدكتور يوسف كرم ١٩٦٥ ص ١٧٩ .

طبيعية ، ويعتقد أن القضايا الأخلاقية الأساسية يمكن أن يبرهن عليها برهانا لا يقل صرامة عن القضايا الرياضية ، ولكن مع هذا الاختلاف وهو أن الأخلاق تتخذ أساسها الوجودى فى المشرع والفاعل الأخلاقى . ومن ثم فان الأخلاق تتطلب برهاناً محدداً على وجود الاله الذى هو مصدر القانون . والخلود أيضا مطلوب ، اذ ينبغى أن نكون متأكدين من حياة أخرى نحاسب فيها على مسئوليتنا الشخصية ، وتجزى الجزاء المناسب ، وبالتالى يمكن أن يكون اعتقاداً مرجحا الى حد بعيد .



جون لوك

وقد كان احجام لوك الواضح عن الحديث عن الخلود الا بوصفه امتداداً بسيطاً أو اعادة لأحوال الوجود الراهن — هذا الاحجام يتحكم فيه رأيه الأخلاقى الأولى عن الخلود ، فهو يعتقد أن المسئولية يمكن أن تخفف اذا ركزنا على حالة جديدة للحياة تختلف اختلافا ملحوظا عن الظروف التى نقوم فيها الآن بأفعالنا .

ولعل « هذه الحالة الجديدة للحياة التى تختلف اختلافا ملحوظاً عن الظروف التى نقوم فيها الآن بأفعالنا » تلتئم التئاماً كافياً مع النظرية الروحية ، أو بالأدق مع الفلسفة الروحية كما شيدتها الوقائع بعد تاريخ تدوين هذه الأقوال بحوالى قرنين من الزمان . ولعل هذه الأقوال وأمثالها تثبت وجهة نظر برجسون من أن الكثير من آراء الفلسفة وصل اليهم عن الحدس أو الالهام ، وأنه بالتالى يحوى قدراً ما من الصحة فلا ينبغى اهداره اهداراً .

ويقول جيمس كولنز James Collins عن لوك فى هذا الشأن « كانت مطالعات لوك الواسعة للفلسفات الفقهية لكل من سواريز Suarez وبوفندورف Puffendorff وهوكر Hocker وساندرسن Sanderson قد هيأته لاعتناق نظرية تاليهية وارادية للقانون الطبيعى ، فهو ينظر اليه بوصفه تعبيراً عن ارادة الاله ، كما أرجع ما فيها من الزام الى الحق الذى تتمتع به قوة عليا تأمرنا لكى نفعل شيئاً ما .

ولكن لوك اشار ايضا الى خطر التعسف فى توكيد الارادة الالهية ، ومن ثم نقد قال أن الاله هو المصدر الفعال أو السببى للقانون الطبيعى ، على حين أن مصدره الحدى أو المجسّد هو طبيعتنا نفسها . والقانون الأخلاقى طبيعى بمعنى مزدوج : من حيث اننا نعرفه بالنور الطبيعى المستمد من الحس والفعل ، ومن حيث تعبيره عن قواعد تتوافق مع طبيعتنا .

فنحن نستطيع أن نستنبط المبدأ وقاعدة محددة لواجبنا من تركيب الانسان نفسه ومن الملكات التى زود بها . وفضلا عن ذلك أبرز لوك أهمية هذه الحقيقة النفسية وهى أن الارادة تستميلها بقوة دوافع اللذة والألم ، وبدون هذه الدوافع لن تكون لمرفتنا بالمعيار الالهى وبطبيعتنا العاقلة أى تأثير عملى . وهو يرى فى هذه العوامل من لذة وألم وسيلة من وسائل الاله لاجتذاب اهتمامنا وللتمسك بولائنا لأوامر القانون الطبيعى .

ومع ذلك فان لوك لم يكمل قط توفيقه الأخلاقى بين الاله كمصدر للقانون والالزام وبين الجاذبية القاهرة للألم واللذة فترك الباب مفتوحاً لانفصال الأخلاق الفعلى عن الاشارة الى الاله ، وهذا ما فعله هيوم Hume واصحاب مذهب المنفعة (١) » .

ويضيق المقام بطبيعة الحال عن الدخول فى تفصيلات موقف لوك ، أو هوبز ، أو هيوم ، أو بنتام من أصحاب مذهب المنفعة ، الذين قامت على أكتاف فلسفتهم مبادىء المدرسة التقليدية فى سياسة العقاب والتى اندفعت اكثر مما يجب فى تقدير نتائج هذه الفلسفة ، وفى استخلاص نتائج اتسمت بالغلو وبالتطرف الشديد وهو ما اخذناه عليها فى مؤلفنا فى « مبادىء علم الاجرام » (٢) .

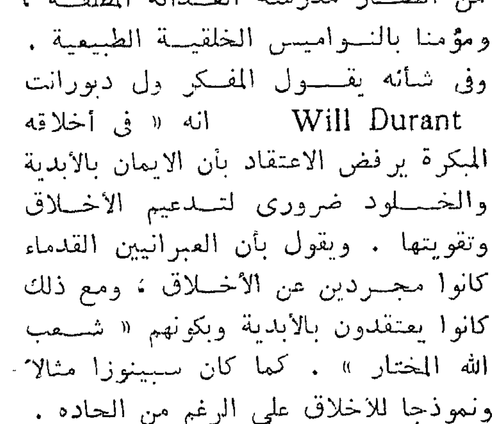
وهذا الغلو فى تقدير جدوى العقاب فطنت الى ضرره المدارس اللاحقة ، ومنها بوجه خاص « المدرسة التقليدية الجديدة » التى حاولت ان تقيم توازنا علمياً بين حرية الانسان وجبريته ، وبالتالى بين نفع العقاب وعدالته ، وبين مراعاة خطورة الجريمة ، وظروف الجانى من ناحية تكوينه النفسى ، وظروفه الاجتماعية ، ودوافعه . وهى مدرسة لا تزال توجه الغاية الآن — بصفة أساسية — السياسة العقابية فى كافة الشرائع المعاصرة .

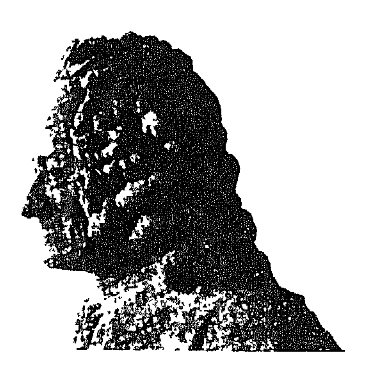
---

(١) عن « الله فى الفلسفة الحديثة » تاليف جيمس كولنز ترجمة الأستاذ فؤاد كامل ص ١٥٣ ، ١٥٤ .

(٢) طبعة ثالثة ١٩٧٤ ص ٣١ — ٤٠ .

عن موقف فولتير


وكان فرانسوا فولتير F. Voltaire (١٦٩٤ — ١٧٧٨) أيضاً من انصار مدرسة العدالة المطلقة ، ومؤمنا بالنواميس الخلقية الطبيعية . وفى شأنه يقول المفكر ول ديورانت Will Durant انه « فى أخلاقه المبكرة يرفض الاعتقاد بأن الايمان بالأبدية والخلود ضرورى لتدعيم الأخلاق وتقويتها . ويقول بأن العبرانيين القدماء كانوا مجردين عن الأخلاق ، ومع ذلك كانوا يعتقدون بالأبدية وبكونهم « شعب الله المختار » . كما كان سبينوزا مثالاً ونموذجا للاخلاق على الرغم من الحاده .



فولتير

ولكن فولتير غيَّر رأيه فى الأيام الأخيرة ، واصبح يعتقد بأن الايمان بالله ليست له قيمة أخلاقية كبيرة ما لم يكن مقروناً بالايمان بالخلود والثواب والعقاب ، وقد يكون الثواب والعقاب أمرين ضرورين بالنسبة الى عامة الشعب كضرورة الايمان باله منعم ومنتقم . وعندما سأله بايل هل من الممكن لمجتمع من الملحدين أن يستمر ؟ أجابه فولتير « نعم اذا كان ابناء هذا المجتمع كلهم من الفلاسفة . ولابد للبلد ليكون صالحاً أن يكون له دين .

أريد من زوجتى ، وخياطىّ ، ومحامىّ ، أن يؤمنوا بالله وبذلك يقل غشهم وسرقاتهم لى . واذا كان لا وجود لله يجب علينا أن نخترع الهاً ، لقد بدات أعلق أهمية أكثر على السعادة والحياة من الحقيقة .

ولقد دافع فولتير عن نفسه برقة ضد أصدقائه الملحدين ووجه كلامه الى هولباخ فى مقال له عن الله فى القاموس الفلسفى بقوله : « لقد قلت انت نفسك ان الايمان بالله قد ساعد فى ابعاد بعض الناس عن ارتكاب الجرائم . ان هذا وحده يكفينى ، فاذا كان هذا الايمان يمنع من وقوع عشرة اغتيالات ، وعشر وشايات ، فانه يجعلنى أتمسك بأن يؤمن كل العالم بالدين . انك تقول ان الدين كان سبباً فى كوارث لا حصر لها ، وكان الأجدر بك أن تقول انها الخرافات الدخيلة على الدين التى تتحكم فى عالمنا البائس . هذه الخرافات والأساطير هى أقسى عدو لنا بصرفنا عن عبادة الله عبادة خالصة تليق بنا . دعنا نمقت شبح الخرافات التى أدخلت على الديانات فشوهتها . ان هذه الخرافات ثعبان يهز الدين فى حضنه ...

ان المؤمن هو الانسان المقتنع بوجود اله قوى وصالح ، خلق جميع الأشياء والكائنات . وهو يعاقب من غير قسوة على كل الذنوب ، ويجزى بالخير عن كل اعمال الفضيلة والخير . وهــو لا ينضم الى أى مذهب من المذاهب المختلفة التى يناقض بعضها بعضاً . ان دين الله هو أقدم الأديان وأكثرها اتساعاً ، لأن عبادة الله البسيطة سبقت جميع الأنظمة فى العالم . وهو يتكلم لغة يفهمها كل الناس ، بينما لا يفهم الناس بعضهم بعضاً .

ان الله صديق الحكماء ، وليس الدين عنده ما جاء فى الميتافيزياء من آراء ، ولا المظاهر التافهة ، ولكن فى العبادة والعدل . وعمل الخير هــو عبادة الله ، والتسليم له هو شريعته ، وهو يغيث الملهوف ويلبى المعوز ، ويحمى المظلوم » .

ولذا كان فولتير لا يهتم بالقوميات ، فهــو وطنى عاقــل ومواطن عالمى . وكأوروبى صالح فقــد أثنى على الأد بالانجليزى ، وأطرى ملك بروسيا فى وقت كانت فيــه بلاده فرنسا فى حــروب طاحنة مــع هاتين الدولتين . وكره فولتير الحرب أكثر من اى شىء آخر . وقال فى وصفها « ان الحرب هى أم الجرائم وأعظم الشرور ، وكل دولة تحــارب تحاول الباس جريمتها ثوب العدل » (١) . . .

عن موقف كنط

وكان كنط بدوره يؤمن بالعــدل الالهى المطلق وبالنواميس الخلقية الطبيعية ، وكلاهما عنصران لا غنى عنهما للايمان الدينى فى كل نقــائه المرجو . وفى هذا الشأن يرى كنط « انك لا تستطيع أن تقيم الدين على أساس العــلم ، بل على أساس الأخلاق ، فاقبل الايمان بالله لأنك بحاجة الى هذه العقيدة ، وحاجتك العملية اجل شأناً من تأملاتك النظرية واذا كان فى هذا العالم حقيقــة مطلقة فانما هى حاستنا الخلقية ، اى واجبنا الخلقى . . .

فشعورنا يكشف اولاً عن وجود الله هادياً لضميرنا ، وملهماً لنــا بالواجب ، ومنظماً لحياتنا الفردية والاجتماعية ، وشعورنا بعد هذا يثبت لنا وجود الارادة الحــرة ، لأنه لولا الارادة الحرة لمــا تهيأ لنا ادراك اى واجب خلقى .

فنحن لا نستطيع الشعور بأن علينا أداء عمل من الأعمال ما لم يكن

---

(١) عن « قصــة الفلسفة » تأليف ول ديورانت ترجمــة الدكتور فتح الله محمد المشعشع . طبعة ٢ بيروت ١٩٧٢ ص ٣٠١ ، ٣٠٢ ، ٣٠٥ .

فى مقدورنا أن نؤديه . وشعورنا يكشف لنا عن وجـود حياة بعد الموت ، لأننا نتبع ما يمليه علينا ضميرنا حتى حين ندرك أننا لن نجزى عما نفعل فى هذه الحياة . فنحن نسير فى هدى المبدأ الفطرى القائل بأن الخير يرجى لذاته . لماذا ؟ لأننا نشعر فنعلم أن قصة حياتنا الحاضرة ليست الا حلقة من فصل فى رواية أكبر واشمل ، ومهما تكن حوادث القصة مضطربة فى هذا العالم كما يبدو فانهـا صائرة الى عاقبة منطقية مرضية فى الحيـاة الأخرى» . ولذا كان يرى أيضاً أن الانسان يدرك وجود الله ممثلاً فى السرين الكبيرين للعالم : السماء المزدانة بالنجوم فوقه ، والقانون الخلقى داخل نفسه (١) .

ومحـور الفلسـفة الأخلاقية عند كنط هو الارادة الخـيرة فهى : « الشىء الوحيد الذى يمكن أن يعد خيراً فى ذاته ، لأنها لا تستمد خيريتها من المقاصد التى تحققها ، أو الغايات التى تعمل من أجلها ، بل من باطن ذاتها باعتبارها الشرط الضرورى الكافى لكل « أخلاقية » . وعلى حين انه اذا انعدمت الارادة الطيبة من اى عمـل خلقى فانه يصبح عندئذ عـديم الصبغة الأخلاقية ، نجـد أن الارادة الخيرة حتى اذا لم تنجح فى تحقيق ما تريد ــ تظل تسطع كجوهرة ثمينة لها قيمتها فى ذاتها .

ومعنى هـذا أن يكون جوهر الارادة الخيِّرة ليس هو انتاجها ، أو نجاحها ، أو سهولة بلوغها للغرض المنشود ، وانما هو النية الطيبة التى لا يعد لها أى خير من الخيرات فى هذا العالم . فالارادة الخيرة لا تستمد خيريتها مما تصنعه أو مما تحققـه ، بل هى عالية على جميع آثارها ، كما أنها تستمد خيريتها من صميم نيتها ...

ومن ثم فان ما يخلع على الارادة الخيرة صفة الخير ليس هو النتائج الخيرة التى تترتب عليها ، بل هو الطابع الالزامى الذى يتسم به فعلهـا حين يجىء مطابقاً للقانون الأخلاقى . والواقع أننا لو تساءلنا عن الشروط التى ينبغى توافرها فى الارادة لكى تكون خـيرة أو صالحة لوجدنا كنط يجيب على تساؤلنا هذا باحالتنا الى مفهوم آخر استخلصه من تحليله للضمير أو الشعور الخلقى ، الا وهو مفهوم الواجب . ومن هنا فان الارادة الخيرة فى ذاتها هى تلك التى لا يكون لها قانون آخر سوى قانون الواجب ...

وحينما يصدر الفعل عن الواجب فان قيمته الخلقية لا تتوقف على النتائج التى يحققها ، أو الغايات التى يسعى نحو الوصول اليها ، وانما

---

(١) راجع « المفكرون » للأستاذ عثمان نويه ص ٢٧٠ ــ ٢٧٢ عن كتاب « نقد الفكر العملى » لكنط .

تتوقف هذه القيمة على المبدأ أو القاعدة التي يستوحيها الفاعل في أدائه لهذا الواجب . ومعنى هذا أن القيمة الخلقية لأي فعل من الأفعال تكمن أولاً وقبل كل شيء في مبدأ الارادة بغض النظر عن الغايات التي يمكن أن يحققها مثل هذا الفعل . ولهذا يقرر كنط أن صدور الفعل الأخلاقي عن الشعور بالتعاطف أو الرحمة أو المحبة لا يجعل للفعل أدنى قيمة أخلاقية اللهم الا اذا كان الفاعل على وعي تام بمبدأ الارادة الذي ينبغي أن يصدر عنه فعله » (١) ...

هذا ولنا عودة فيما بعد الى المزيد من عرض آراء كنط عن الارادة الخيرة ، وعن الواجب الخلقي ، وعن النواميس الخلقية الطبيعية ، وذلك عندما نعرض موقف كنط من مبدأ حرية الارادة في باب «التسيير والتخيير».

في العصر الحديث

وساد نفس الاعتقاد أيضاً لدى فقهاء ما بعد ثورة سنة ١٧٨٩ في فرنسا عن أمثال روتير Rauter وسوميير Sommières ، وليسلييه Le Sellyer وغيرهم .

واعتنقها في انجلترا فلاسفة كثيرون يضيق هذا المقام عن تناول آرائهم ، وأيضاً نفر من كبار الفقهاء والمشترعين ، فنجد مثلا الفقيه بلاكستون Blackstone يقول ان القوانين البشرية وضعت على أساس من قانون الطبيعة The Law of Nature الذي يرتكز على القوانين الالهية الازلية التي لا تتبدل ولا تتغير ، قوانين الخير والشر التي جعل الله الانسان يدركها بعقله . ولأن قانون الطبيعة خلق مع الجنس البشري فهو مواز له ، ولأنه من وضع الله فان له السيادة والأسبقية على كل ما عداه . وليس لأي قانون وضعي قيمة ولا اعتبار اذا ما تعارض مع قانون الطبيعة . وأن كل قانون من القوانين الوضعية ان كان سليماً فلأنه يستمد كل قوته وسلطانه مباشرة أو بالواسطة من هذا الأصل ...

* * *

ولست أريد أن أتابع هنا موضوع هذا الايمان بالعدل المطلق وبوجود نواميس مطلقة خلقية تحكم هذا الكون بصرامة لا تقل عن صرامة قوانين المادة مثل الجاذبية والحرارة والمغناطيسية والكهربائية والسكون والحركة والقوة والمقاومة .. فان هذا موضوع يطول شرحه . انما يكفي أن اقرر

---

(١) عن كتاب « المشكلة الخلقية » للدكتور زكريا ابراهيم ١٩٦٩ ص ١٨٥ — ١٩١ .

الآن أن هـذا الاعتقاد بدأ فلسفياً ، ثم تبنته شتى العقائد فى كل مكان جاعلة منه محوراً أساسياً من محاور الايمان الدينى بجانب الايمان بالحياة بعد الموت ، وبالثواب وبالعقاب .

حتى لقد ساد فى وقت من الأوقات فلسفة مقتضاها أن الدولة ينبغى أن تعاقب الجانى من باب الانتقام منه لأنه خرق القانون الالهى ، وهـذا هو عصر الانتقام الالهى أو المقدس Vengeance Divine الذى اتسمت فيه العقوبات بالقسوة عن فهم غير سليم لناموس العقـاب الذى توجهه رحمة الله عندما توجه الانسان فى نموه الروحى وتطوره البطىء للأمام على المدى البعيد ، الذى يتعارض تماماً مع كل قسوة . فالقسوة لم تصـد تيار الجريمة فى اى عصر من عصور التاريخ ولا أعادت أحداً من الجناة الى صفوف المجتمع ، ولا هذبت أخلاقه فدفعت به الى الأمام .

وان كان الايمـان بجدوى عصر القسـوة فى العقاب قد انتهى فان عصر الايمان بالنواميس الخلقية الطبيعية التى توجه أحداث الحياة وتتحكم فى تطورها الى الأمام لم ينته بعد ، بل يمكن القول فى الجملة بأن المذهب العقلى فى القانون الطبيعى عاد الى الظهور على أيدى فلاسفة عديدين منذ القرنين السابع عشر والثامن عشر لغاية العشرين ، تستوى فى ذلك بعض المذاهب الوضعية مـع بعض المذاهب المثالية . هـذا وان كان المذهب العقلى الحديث فى القانون الطبيعى يفهمه — فى الجملة — لا على أنه قانون سرمدى لا يتغير يصلح للتطبيق على اى مجتمع وفى اى عصر ، بل فحسب على انه قانون مثالى يتعين على الشارع الوضعى أن يسعى الى الوصول اليه ، والى محاولة الارتباط به ، وذلك بوصفه أكمل منه وأسمى .

ماذا يقول ليون دنيز ؟

والاعتقاد بوجود نواميس خيلقة طبيعية يكاد يكون هو بعينه قانون الثواب والعقاب موضوعاً فى قالب فلسفى ، لولاه لـما وجد هذا الاعتقاد صداه القوى فى أذهان الكافة منذ القدم ، ولم تفعل الفلسفة الروحية فى العصر الحـديث الا أن تولت ابرازه وشرح مقدماته ونتائجه بأسـاليب جمعت الى قوة المنطق تماسك البنيان ووضوح البرهان .

وفى هذا الشأن يتحدث المفكر المعروف ليون دنيز Léon Dénis قائلا : « اذا كنا نجىء من العدم لنعود الى العدم ، واذا كان نفس المصير ، نفس النسيان ينتظر المجرم والحكيم ، الأنانى والمخلص ، واذا كان بحسب مفارقات المصادفة ينبغى أن يكون العناء وحده من نصيب البعض والسعادة والمرح من نصيب البعض الآخـر ، اذاً فلنجـرؤ على أن نعلن أن الأمل سراب وأنه ليس من عزاء بعد للحزانى ، ولا من عدالة لضحايا سوء المصير.

فالانسانية تدور محمولة على حركة الأرض بغير وضوح ، بغير قانون خلقى ، مجددة نفسها بنفسها عن طريق الولادة والوفاة ، وهما الظاهرتان اللتان يتردد الانسان بينهما ، ويمضى غير تارك من اثر بعده الا ما هـو كضوء باهت فى الليل . وتحت تأثير مذاهب كهذه (يتحدث عن المذاهب المادية والالحادية) ليس على الضمير الا أن يسكت تاركاً مكانه للغريزة الوحشية ، وعلى روح الوصولية أن تخلف النخوة ، وحب المتعة أن يحل محل التطلعات الكريمة للروح . وعندئذ فلا يفكر كل انسان الا فى نفسه . وبغض الحيـاة ، بل أفكار الانتحار ستجىء للاستحواذ على البؤساء . ولن يملك الفقراء الا الحفيظة على الأغنياء ، وفى غمرة غضبهم قد يحطمون تحطيماً هذه الحضارة الفجة المـادية .

ولكن كلا ! ... ان العقل والمنطق يثوران غاضبين محتجين ضـد مذاهب اليأس هذه قائلين ان الانسان لا يمكن أن يكون قد كافح وعمـل وتألم كيما ينتهى الى لا شىء ، وان المـادة ليست كل شىء ، فهناك قوانين أسمى منها ، قوانين للنظام وللتناسق ، فليس الكون مجرد آلة لا وعى فيها . فكيف يتأتى للمادة العمياء أن تحكم نفسها بنفسها عن طريق قوانين ذكية حكيمة ؟ !

وكيف يتأتى لها وهى مجردة من العقل ومن الشعور أن تنتج كائنات عاقلة ، شاعرة ، قادرة على أن تميز بين الخير والشر ، وبين الأمر العادل والظالم ؟ ! ماذا أقول ؟ ان الروح الانسانية عرضة لأن تحب لغاية الفداء ، ومعانى الجمال والخير منقوشة فيها ، ومع ذلك يقولون انها نابعـة من عنصر لا يملك — فى أية درجة — شيئاً من هذه الصفات ... فهل نحن نشعر ونحب ونتألم ، ومـع ذلك فقـد انبعثنا من مصـدر أصم صلب صامت ؟ ! وبالتالى فنحن أكمل وأفضل من مصدرنا ؟ !

ان منطقاً كهذا هو عدوان على المنطق ، فليس من الحكمة أن نقبل القـول بأن الجـزء يمكن ان يكون أسمى من الكل ، أو أن الذكاء يمكن أن يجىء من مصدر غير ذكى ، أو أنه يمكن أن يخرج من طبيعة لا هدف لها كائنات عرضة لأن تتابع الجرى وراء أهدافها . ان الذوق العام يقول لنا على العكس من ذلك انه اذا كان الذكاء ، وحب الخير والجمال ، كائنين فينا فينبغى أن يصلا الينا من مصدر يملكهما بدرجة أعلى منا . واذا كان النظام ظاهراً فى جميع الأشياء ، واذا كانت هناك خطة تكشف عن نفسها فذلك لأن تفكيراً قد وضعها ، ولأن عقلاً قد رسمها » (١) .

---

(١) عن مؤلفه « بعد الموت » Après La Mort ص ١٠٩ — ١١١

الفصل الثاني

في موقف بعض مدارس الإنكار

عن فلسفة نيتشة

مما لا ريب فيه أن المدارس المادية في تعليل الحياة تأبى التسليم بوجود نواميس خلقية طبيعية ، ما دام هذا الوجود متصلا بوجود القدرة الخالقة ، وبالايمان بالتالي بالثواب والعقاب . ويكاد يكون هناك تلازم تام بين الله والخلود والنواميس الخلقية ، مما دفع وليام جيمس الى القول بأن « الدين في الواقع يعني عند الأغلبية من الناس خلود الروح ليس الا ، وأن الله هو موجد هذا الخلود » .

ولا يتسع المقام لمناقشة مدارس الانكار هنا ، ولكن ينبغي أن يتسع مع ذلك لكلمة عابرة عن موقف فيلسوف منكر واحد اخترته كنموذج تتمثل في آرائه ذروة المادية ، وبالتالي انكار القيم الروحية والخلقية الطبيعية ، وهو الفيلسوف فريدريك نيتشة Fréderic Nietzsche (١٨٤٤ — ١٩٠٠) (١) .

فقد كان هذا الفيلسوف يعتقد أن منبع الأخلاق وأحكامها التقويمية « هي الطبيعة الانسانية بما فيها من غرائز ، وعلى رأس هذه الغرائز جميعاً غريزة حب السيطرة وارادة القوة ، وليست هناك أفعال أخلاقية في ذاتها ، وانما هناك تفسير للأفعال الانسانية وتقويم لها حسب طبيعة الفاعل والمقوم ، وما تطمع اليه هذه الطبيعة من حب للسيطرة وارادة القوة . والشيء الذي يقع عليه التقويم في ذاته ليس أخلاقياً ، وليس مضاداً للأخلاق ، وانما هو على الحياد .



ف . نيتشة

---

(١) وهو الماني الجنسية ولد في رويكين Roecken وتوفي في فيمار Wiemar وأهم مؤلفاته . « انساني اكثر مما ينبغي » Humain Tıop Humain « وما بعد الخير والشر » Par Dela Le Bien et Le Mal .

والأخلاقية فى مجموعها هى لغة الأحوال النفسية الرمزية ، وهـذه الأحوال بدورها لغـة الوظائف العضوية الرمزية كذلك ، فهى ترجع فى النهاية الى احوال الجسم الفسيولوجية ، ويقصد نيتشة بهذه الأحوال الفسيولوجية معناها الواسع للدلالة على « الطبيعة » ، أو « الواقع » ، أو « الحقيقة الفعلية » . فالأخلاق عنده نوع من أنواع تفسير الواقـع والحقيقة الفعلية والطبيعية ، وكل هذا لديه بمعنى واحد . وما دام الأمر على هذا النحو فيجب على الأخلاق أن تكون متفقة مع مقتضيات الطبيعة ، وأحوال الواقع وجوهر الحقيقة الفعلية ... » (١) .

وقد دفع هذا النظر نيتشه الى القول بأن الفلسفة الأخلاقية كلها ليست سوى أوهام وتخيلات : « ولا تعثر فى كل تطور الأخلاق على أية حقيقة . فكل مبادئها اكاذيب ، وكل تحليلاتها النفسية تلبيسات وتزوير ، وكل أشكال المنطق التى ادخلهـا الناس فى مملكة الأكاذيب هـذه ليست الا سفسـطات .

ذلك لأن جوهر الحقيقة الفعلية هو الحياة الواقعية التى نحياها ، وهذه الأخلاق تجعل الحياة تابعة لشىء آخر خارج عنها، ووسيلة لغاية أخرى غيرها . والمثل العليا التى تدعونا هـذه الأخلاق الى تحقيقها أو السعى وراءها ترمى الى افقار الحياة الحقيقية والانحطاط بها الى أدنى مستوى للحيوية ممكن ، بينما يجب عليها ما دامت الحياة الحقيقية هى كل شىء أن تسمو بالحياة ، وأن تجعلها خصبة مليئة .

كما أن هذه الأخلاق تعارض قوانين الطبيعة الحقيقية ، فهى تدعو مثلا الى الشفقة على الضعفاء والمضمحلين والمنحطين ، والعمل على بقائهم بكل الوسائل الصناعية ، مثل كل هذه المنشآت التى ترمى الى حمـاية العجزة والمنحلين ، مع أن قانوناً مهماً من أهم القوانين الطبيعية الحقيقية ، هو قانون الانتخاب الطبيعى ، يعمل على زوال الكائنات الصالحة . والتى لا تستطيع من أجل هـذا أن تخرج ظافرة من معركة الجهـاد من أجل الوجود والبقاء » (٢) ...

وهكذا انتهى نيتشه الى انكار أعظم مبادىء الأخلاق كلهـا وهـو الرحمة . وراح يقرر فى اصرار أن « الضعفاء العجزة يجب أن يفنوا : هذا أول مبدأ من مبادىء حبنا للانسانية (!!) . ويجب أيضا ان يساعدوا على هذا الفناء (!!) » ثم يقول أيضاً : « أى الرذائل أشد ضرراً ؟ ــ الشفقة على الضعفاء العاجزين ! » .

---

(١) عن كتاب « نيتشه » للدكتور عبد الرحمن بدوى طبعة ١٩٦٥ ص ١٩٧ ، ١٩٨ .

(٢) عن المرجع السابق ص ١٩٩ ، ٢٠٠ .

كما راح يبغض الشفقة اشد البغض فى حدة مرضية ويشمئز من منظرها كأنها جيفــة قائلا : « ان الشفقة فضيلة المومس » !! ويمجــد القســوة « فهى أعظم شىء يؤدى الى تقوية الانسان وتربيته على القيام بالخطير من الأعمال والاقدام على أشد المخاطر » (١) . وراح بالتالى يمجد الحرب وينصح بها « ولست أوصيكم بالسلام ، ولكن بالظفر والانتصار . فليكن عملكم اذاً نضالا ، وسلامكم انتصاراً ... أنتم تقولون ان القضية الجيدة تقدس الحرب ، أما أنا فأقول لكم انها الحرب الجيدة هى التى تقدس كل قضية » (٢) .

وهكذا انتهت به عقيدة عبادة القوة الى عبادة نابليون ومحاولة النيل من شأن الأنبياء والفلاسفة الذين نادوا بالرحمة والمحبة والقيم الروحية الصحيحة ، وعلى رأسهم سقراط وافلاطون وكنط . كما انتهت به الى نتائج كثيرة تمثل أقصى درجات الخلط وقلب القيم الصحيحة رأساً على عقب بقدرة شيطان عبقرى :

— فهو طوراً يهاجم الأخلاق ويعطيها تفسيرات بلا أدلة (٣) .

— وهو طوراً يهاجم الروح ويمجد الجسد ، ويفضل الجسد على الروح ! قائلا « اننا يجب الآن أن نعد الجسم أعظم من الروح . فالجسم هو العقل الأكبر والروح هى العقل الأصغر . وأنتم يا اخوانى فلتحدثونى عما يقوله جسمكم عن روحكم ، أليست روحكم فقراً ، ودنساً ، وغروراً يستوجب الرثاء ؟ ! (٤) .

— وراح يمجد الموت ، لا لأنه يمثل باب الخلود ، بل لأنه يمثل باب العدم « فحذار أن نقول ان الموت مضاد للحياة ، فهــذه الحياة هى كل شىء ، وليس الموت الا جزءا مكملا لها . أما الجزع مما بعد الموت فليس له ما يبرره . لأنه ليس بعد الموت شىء : ما بعــد الموت لا يغنينا بعــد » . ولذا راح يدعو للانتحار « فالموت الطبيعى شىء عظيم ورائع ، ولكن الموت الارادى أعظم وأروع ، فيجب على الانسان — حبا فى الحياة — أن يريد الموت حراً مدركاً لا صدفة فيه ولا مفاجأة » . وأجمل الأعياد عنده هو عيد الموت الارادى الذى يقبل عليه الانسان طائعاً مختاراً ويجذبه بنفسه

---

(١) عن المرجع السابق ص ٢١٥ ، ٢٦٨ ، ٢٦٩ .

(٢) عن المرجع السابق ص ٢٦٦ ، ٢٦٧ .

(٣) فمثلا هذا الصراع بين السادة والعبيد الذى جعله مصدرا للاخلاقيات ، ما هو دليله على صحة هذا المصدر ؟ ! ..

(٤) عن المرجع السابق ص ٢٤٠ .

اليه .. ومن أجل هـذا « أوصيكم بأن تموتوا موتى ، هـذا الموت الحر المختار ، ذلك الذى يأتى الىَّ لأنى أريده » (١) .

بل راح يهاجم حتى العقل ، لأن العقل فى حيـاة الانسان لا حاجة اليه ، وهو خطر ، وغير ممكن . ولا حاجة الى العقل فى حياة الانسـان « لأن عدم معقولية شىء من الأشياء ليست حجة ضد وجوده ، بل بالأحرى أنها شرط لوجود هذا الشىء » . فالوجود — ويعنى به نيتشه الصيرورة التى هى حقيقة الوجود وجوهره — يتناقض مع العقل ويتنافى مع المعرفة العقلية حتى أنه قال « ان الذى يمكن تصوره عقلياً لابد أن يكون وهمـاً لا حقيقة له » . كما أن العقل خطر ، لأنه — كعقل نيتشه نفسه — يدعى معرفة كل شىء وادراك كل شىء ... « فلو كانت الانسانية قد سارت حقاً على مقتضى العقل ، أعنى على أساس أفكارها وعلمها اذاً لكان قـد قضى عليها منذ زمن طويل ، لأنهـا فى الواقع لم تعلم عن طريق العقـل الا الشىء الضئيل جـداً ، مما لا يكفى مطلقاً للوفاء بمقتضيات الحيـاة كلهـا (٢)

ولذا راح أيضاً يهاجم « هذا الوهم الذى انساق فى تياره الفلاسفة ، حين زعموا وجود عقل كلى يحكم الكون ويسوده ، فتصبح الظواهر كلها وأحداثه معقولة : فالعقل الوحيد الذى نعرفه هو هـذا العقل الضئيل الموجود فى الانسان . والعقل شىء نادر الوجود ، ومعظم ما فى الحيـاة يسير دون عقل . حتى عقلنا نحن أنفسنا وهو العقل الوحيد الذى نعرفه ليس عقلاً خالصاً كله . فواهمون اذاً هؤلاء الفلاسفة الذين يتصـورون الوجود كله على هيئة عقل مطلق » (٣) .

وكما الغى نيتشـه العالم الحقيقى الغى أيضاً العالم الظاهرى « لقد الغينا العالم الحقيقى ، فأى عالم بقى لنا اذاً ؟ لعله العالم الظاهرى ؟ لكن كلا لقـد قضينا على العالم الظاهرى فى الوقت الذى قضينا فيـه على العالم الحقيقى » (٤) . ولكنه راح مع ذلك يتحدث مع زرادشت — حكيم الفرس — عن العود الأبدى « سيأتى يوم فيه تعود من جديد سلسلة العلل التى أنا مشتبك فيها وستخلقنى من جديد ! وأنا نفسى سأكون من بين علل العود الأبدى . سأعود مع هـذه الشمس ، وهذه الأرض ، وهـذا

---

(١) عن المرجع السابق ص ٢٤٤ ، ٢٤٥ .
(٢) عن المرجع السابق ص ٢٠٦ .
(٣) عن المرجع السابق ص ٢٠٧ .
(٤) عن المرجع السابق ص ٢١١ .

النسر ، وهذه الحية ، لا من أجل حياة جديدة ، ولا من أجل حياة أحسن ولا من أجل حياة مشابهة ، انما ساعود دائماً وابداً الى نفس الحياة بعينها ، وأنا لا أتغير ، لا فى صغيرة ولا فى كبيرة . سأعود لكى أعلم الناس من جديد نظرية العود الأبدى » (١) .

واقتنع نيتشه بنظرية العود الأبدى هذه ـ التى استقاها من تعاليم هذا الحكيم الفارسى العظيم الذى عاش بين القرنين السابع والسادس قبل الميلاد ، والذى أسس الديانة الزرادشتية التى ظلت سائدة فى فارس وبعض ربوع الهند لآماد طويلة ، ولعل لها أتباعها لغاية الآن . ولذا قال نيتشه « فالماضى أحياه حياة أخرى ، والحاضر أحياه ، لا بوصفه لحظة عابرة تنقضى فى الحال ، ولكن بوصفه أبداً وزماناً خالداً .

فكأن الانسان اذاً يستطيع عن طريق نظرية العود الأبدى ـ المرتبطة بقانون العلية أو ارتباط الظواهر الواحدة بالأخرى برابطة السبب والنتيجة ـ أن يحيا فى كل لحظة ؛ وليس هناك من حل لمشكلة الزمان أعظم من هذا الحل ؛ لأن فى هذا التكرار معنى الخلود الانسانى ؛ وهو اقصى ما تطمح فلسفة الزمان فى الوصول الى تحقيقه ؛ وان كان فيه الغاء لمعنى الزمان بوصفه ماضياً وحاضراً ومستقبلاً ، لأن هذه النظرية تمزج الجميع ؛ وتجعل من الحياة تجربة روحية واحدة يحياها المرء فى نفسه .

فحب الحياة اذاً يزداد الشعور به الى أقصى حد متى آمن المرء بهذه النظرية وكان فرداً ممتازاً حقاً . كما أن الخوف من الموت يزول نهائياً ما دامت هذه الحياة نفسها ؛ وهى حياة حافلة بالنسبة الى الفرد الممتاز ؛ ستعود من جديد : فهو يقول للموت كما قال زرادشت له : « أهذه هى الحياة ؟ اذاً هاتها مرة اخرى ! » فالموت اذاً لا خوف منه ما دام المرء قد ضمن الخلود عن طريق نظرية العود الأبدى » (٢) .

نقد نيتشه

وفلسفة نيتشه أراد أن يهاجم بها أسلوب عصر الانكار والضياع الذى ساد أوروبا فى القرن التاسع عشر ، وخصوصاً بعد سقوط نابليون فى سنة ١٨١٥ ، وما تبعه من سيادة أسلوب الدهماء على أسلوب النخبة الممتازة ، اى سيادة طريقة « الحق مع الأغلبية دائماً » بوصفها التعبير الصحيح عن الديمقراطية على أسلوب البحث عن الواقع المفيد واللازم

---

(١) عن المرجع السابق ص ٢٥٣ .

(٢) عن المرجع السابق ص ٢٧٢ ، ٢٧٣ .

للتطور السريع بالحياة للوصول الى « الانسان الأسمى Le Surhomme » الذى تصبو اليه هـذه الفلسـفة الفريدة ، المغـايرة فى أغلب جوانبها للفلسفات التى كانت سائدة حتى ذلك الوقت والجديدة — الى حد ما — على تاريخ الفكر الانسانى .

وعندما أقول انها فريدة فلا أعنى مطلقاً أنها صحيحة ، بالأقل فى جوهرها . وقـد أفسحت لها من الصفحات هنا ما لم أفسحه لغيرها ، لمجرد أنها تمثل أفكاراً جديدة عما سبق ، ومغايرة تماماً ، مما قد يتيح للقارىء فرصاً أوسـع للمقارنة وللتأمل وللاطلاع ، وان كانت لا تتيح فرصة تذكر للتقدير أو للاقتناع .

ومن الغريب أن هذه الفلسفة التى تقول ان الوجود ليس الا الحياة ، وليست الحياة الا ارادة ، وليست هذه الارادة الا ارادة القوة ، قد اراد بها صاحبها أن تقف سداً فى وجه عصور الانكار والضياع فى أوربا ، وذلك مع أنهـا تكاد تمثل بذاتها ذروة الانكار والضياع . فهى تقوم على انكار أفضل القيم الخلقية العملية والفلسفية الصحيحة ؛ بقدر ما تهيىء الأذهان لضياع صريح لكل عناصر القوة الحقيقية فى الانسان وهى قوة الخير والمحبة والسلام ، ومعها قوة الضمير والايمان .

واخطر ما فيها أنها تخلط بين نواميس الحياة الخلقية ، ونواميسها البيولوجية أو الفسيولوجية . فما دامت هـذه الأخيرة تقوم على بقـاء الأقوى فينبغى أيضـاً أن تقام مبادىء الأخلاق على شريعة الغاب وعلى عبادة الأقوى أيضاً . وقد اضطر نيتشه الى ذلك لانه انكر استقلال الروح وتصورها تابعة للجسد ، فقوانين الروح فى تقـديره ينبغى اذاً أن تتبع قوانين الجسد ، مع أنهما على طرفى نقيض .

وراح مع كل هـذا الانكار الخطير يتخبط من جديد ويتحدث عن الخلود فى صورة نظرية « العود الأبدى » التى أخذها من ديانة زرادشت الفارسية القديمة فجاءت تصوراته أقرب الى الصدق — ولو الى حد ما — من كل تصوراته الهدامة الأخرى عن الأخلاق ، ومادية الكون ، والفناء بالموت ، وتمجيد الانتحار ، وتفضيل الجسـد على الروح ، ومهاجمـة العقل الانسانى والعقل الكونى ، والعـالم الظاهرى والعـالم الحقيقى ، والشفقة والسلام مع تمجيد القسوة والحرب .. وكل هـذا فى سبيل الوصول الى « انسانه الأسمى » .

ولا ريب أن هـذه الفلسـفة القائمـة على الغرور المفرط ، وعلى الاحساس الزائد بالعظمة كان لها أسوأ الأثر فى توجيه الشباب الألمـانى

بوجه عام الى هذه الوجهة المفتونة بالقوة العسكرية، المولعة بالحرب والتسلط التى عزلته عن العالم أجمع والتى ذاقت منها المانيا الأمرين ، ومنيت بسببها بهزيمتين ضخمتين فى الحربين العالميتين الأولى والثانية ، ومعها آمالها فى السيادة والتسلط عن طريق الحرب والقوة الغاشمة التى تنكر الشفقة وتهرب منها . هذه الشفقة التى كان ينفر منها نيتشه اشد النفور ، ويبغضها أشد البغض .

وقد وصف نيتشه أسلوبه الخاص بأن فيه « رقصاً ورماحاً وطعناً . ولغتى سخية كريمة ، وعصبية عنيفة . انه أسلوب لاعب السيف بسرعته ولمعانه » . ويلاحظ ول ديورانت Will Durant بحق بأن « شيئاً من بريق أسلوبه يكمن فى مبالغته ، والى سهولة بالغة فى قلب كل قيمة مقبولة ، وفكرة مألوفة ، والسخرية من كل فضيلة ، ومدح كل رذيلة . وأخيراً فان هذا البريق فى أسلوبه يلهب أعصابنا كسوط ينهال على أجسادنا .

وهناك مسحة تيتونية من المباهاة فى أسلوبه العنيف ، ويعوزه الكبح وهو أساس الفن ، كما ينقصه الانسجام والتوازن ودماثة النقاش ، ومع ذلك فهو أسلوب قوى يملكنا بعاطفته وتكراره . ان نيتشه لا يحاول اقامة الدليل ، بل يعلن أفكاره ويكشفها ، ويقدم الينا خيالاً لا منطقاً ، ويظفر بنا بخياله أكثر من منطقه ... » (١) .

فهل مجرد المبالغات القولية تعد فلسفه صادقة ؟ وهل اتباع أسلوب « خالف تعرف » فى تحديد القيم المقبولة ، والأفكار المألوفة ، والفضائل المتعارف فيها ، يعد سبيلاً صحيحاً للتوصل الى الارتباط بحقائق الكون وتحديد صلة الانسان به ، وهو موضوع كل فلسفة صحيحة ؟ وهل لمثل هذا الأسلوب قيمة حتى اذا كان صاحبه لم يكبد نفسه مشقة اقامة الدليل على صحة افكاره ، بل راح يلقى بها فى مباهاة وعدم اتزان ؟ !

ففلسفة نيتشه أقرب الى أن تكون مجرد خواطر انفعالية مستوحاة من شريعة الغاب ، منها الى أن تكون فلسفة نافعة جديرة بالانسان المتطور الذى يحاول أن يتعرف على مواضع صحيحة لأقدامه وسط ظلمات الحياة لكى يشق طريقه بغير عثار فى تحديد علاقته بنفسه ، وباخوته فى الانسانية ، وبنواميس الحياة الطبيعية التى يسعى جاهداً فى الوصول اليها .

---

(١) عن «قصة الفلسفة » ترجمة الدكتور فتح الله محمد المشعشع طبعة بيروت ١٩٧٢ ص ٥٤٨ ، ٥٤٩ .

ولا ريب انها خواطر غير صالحة للتطبيق العملى - وهذا وحده دليل فشلها كفلسفة ناجحة للحياة . ولم يبحث نيتشه هذا التطبيق ولم يعرض لآثاره ، ولم يكبد نفسه حتى أن يعين مصادر القوة الحقيقية عند الأقوى . فهل يعد مجرد الانتصار دليل قوة وصلاحية للبقاء ، وجدارة بالتمجيد ؟ !! ان الزواحف والحشرات السامة قد تقتل العباقرة والصالحين ، فهل معنى ذلك أنها أقوى وأذكى وأجدر بالتسلط منهم ؟

لذلك كله فان فلسفة نيتشه تعد بلا ريب نكسة كبرى فى تاريخ الفكر الانسانى ، ولا تعد فى الموازين الصحيحة شيئاً الى جانب الفلسفة الاغريقية ، ولا الى جانب فلسفة كنط أو شوبنهور استاذ نيتشه . ولا ريب أن نيتشه أخذ عن فلسفة شوبنهور وبخاصة عن مؤلفه « الكون ارادة وامتثال » ، و « حول الارادة فى الطبيعة » كل هذه العبادة المحمومة لقوة الارادة ، مع اعطائها الغلبة على العقل ، فى تحديد نوازع الانسان وفى تعيين شخصيته أيضاً .

وهى لا تعبر عن شىء قدر تعبيرها عن مزاج انطوائى حاد النزعة ، ميال الى التسلط ، وعن عقلية ارستقراطية مادية شديدة الاعتداد بنفسها وبقدرتها الهائلة على كشف النقاب عن ألغاز هذا الكون وفك معمياته التى لا تنتهى . ولذا وقعت فى سلسلة من مبالغات ومغالطات وتناقضات لا آخر لها ، يضيق عن التعرض لها كلها المقام الحالى ، فنترك للقارىء مهمة كشفها بنفسه لأنها واضحة جلية .

ولعل هذه الفلسفة تتضمن بنفس المقدار تعبيراً صادقاً عن عقلية نيتشه المضطربة التى قادته الى مصحة للأمراض العقلية أمضى بها - على غير جدوى من علاج - أكثر من عشر سنوات ، هذا الاضطراب الذى بدأت أعراضه - فيما يبدو - فى بعض كتاباته قبل أن تبدأ فى بعض تصرفاته .

الفصل الثالث

فى ماهية النواميس

الخلقية الطبيعية

تناولت فيما سبق عراقة الايمان بوجود النواميس الطبيعية التى تحكم الأخلاق كما تحكم قوانين أخرى المادة ؛ فتوجهها فى منظوماتها الذرية العجيبة وهى تسبح فى فراغها الأثيرى كما توجه الضوء والحرارة والكهربائية والمغناطيسية ، وكل حركة فى الكون نحو الاتزان والتناسق مع سائر مظاهر الوجود الذى يبدو لنا مادياً وما هو فى حقيقته من « المادى » فى شىء .

وهذه القوانين الطبيعية التى تحكم الكون لاعداد لها ، ويعرفها كل مشتغل بأى علم من العلوم ، وكل تقدم لعقل الانسان فى الكشف عن قانون أو اكثر منها مهد له السبيل للوصول الى اختراع أو أكثر من هذه الاختراعات التى يفاخر بها كأنها حقيقة من صنعه ، مع أنها كلها تستند الى نواميس طبيعية موجودة من قبل ، وكائنة من قبل أن يقف الانسان على قدميه ، ولم يكن له اى دور فيها سوى فضل اكتشاف بعضها ثم محاولة تسخيره لخدمته ، أو بالأدق لخدمة الطبيعة العاقلة فى نشاطها الدائب خلال هذا العدد غير المحدود من النواميس التى سمحت للانسان أن يوجد ، وأن يقف على قدميه فى محاولة كشفها ، وهو مع ذلك لن يكشف سوى النزر اليسير ، اذا أحسن التأمل والتفكير ...

ولكل ناموس يحكم المادة ناموس خلقى يقابله ، او بالأدق ناموس عقلى مرتبط به ما دام الارتباط محتوماً بين العقل والمادة(١) . اذ انه من غير المتصور أن توجد قوانين طبيعية تحكم مظاهر الوجود المادى ولا تحكم ، فى نفس الوقت وبنفس المقدار ، مظاهر الوجود الروحى ، أو ان شئت العقلى ، الذى يمثل الوجود الحقيقى للحياة .

وماهية هذه النواميس الخلقية الطبيعية موضوع يطول شرحه ، ولكن سنعرض له فيما يلى بالقدر اللازم فحسب ، وذلك فى مبحثين على النحو الآتى :

---

(١) على ما وضحته فى « منفصل الانسان روح لا جسد » ١٩٧٦ . الجزء الثانى ص ٢٠٢ - ٢٠٤ ، ٢١٨ - ٢٢٦ .

المبحث الأول : بين الايثار والأثرة .

المبحث الثانى : موقف العلوم الانسانية من هذه النواميس الطبيعية.

المبحث الأول

بين الايثـار والأثرة

ان كان علم الروح الحديث لم يأت بمفاهيم جديدة فى شأن ماهية المبادىء الخلقية الطبيعية من ناحيتى قيمتها فى اسعاد الانسان ، ووثيق اتصالها بنوع المعرفة الذى يغذيها ويتغذى بهـا ، الا أنه القى على رسالة هذه المبادىء المستقرة أضواء كثيرة جديدة لا تقل فى قوتهـا عن تلك التى القـاها على الايمـان المستنير وعلى سلطان الضمير ، عنـدما أعطاها أسانيد جديدة تجعل العقول أقرب الى فهمها ، وأسباباً جديدة لتقـدير قيمتها ، وبالتالى للاستمساك الحقيقى بهـا .

كما وضـح فى نفس الوقت زوايا جديدة كانت غامضة من هـــذه النواميس ، واعطى قيمـة كبرى لفضائل كثـيرة كان الناس فى تقديرهم الخاطىء للأمور يضربون صفحاً عنها وعن أصحابها . فأخذت تبرز تحت هذه الأضواء الجديدة قيمة المحبـة ، والوداعة ، والقناعة ، والصـبر ، والتضحية ، والشجاعة ، والسماحة ، وسعة الصدر ، وهكذا من شتى القيم الخلقية التى بدأت تسترد كل مجـدها التليـد ، وتفهم من جديد بوصفها علامات اكيدة لعراقة الذات ، ومرآة ناصعة تعبر عن مدى نضجها وتطورها ، وبالتالى جدارتها بكل تقدير .

فلم تعد هـذه الفضائل ــ وامثالها ــ مجـرد مزايا عابرة قد تضر صاحبها أكثر مما تفيده ، ولم تعد مجرد حليـة للانسان أن يتحلى بهـا اذا شاء ، أو أن يتخلى عنها اذا شاء ما دام فى مقدوره هذا التخلى ! ! بل أصبحت فضـائل الانسان محسـوبة له فى نواميس الطبيعة بقـدر ما تحسب عليه رذائله ، واصبحت هذه وتلك معاً تستمد قوتها الحقيقية من كونها مواد مسطورة فى تقنين الحياة الأزلى ، الذى لا يقبل الخروج عنه ولا التحايل عليه . والخير كل الخير لمن يصل الى فهم هـذه المواد فهماً صحيحاً . فيحاول التقيد بهـا فى كل حركاته بل فى خلجات ضميره الى اقصى ما يستطيع أن يصل اليه بحسب ظروفه وقدراته .

وهذه النواميس تكاد ــ رغم تعدد صورها الخارجيـة ــ ترجع الى

اصـل واحد ، وهو أن كل ما ينبعث عن الأثرة شر يعـوق تقـدم الذات ويسيء اليها ، لذا يجمل بالعاقل تفاديه وأن كل ما ينبعث عن الايثار خير يجمل الاقبـال عليه ، لأن الايثار طاقة حفيفة تغذى ملكات الروح وتدفع بهـا الى الأمام فى طريق نمـو العقل والعاطفة .

فكل اخطاء النفس وشرورها تنبع عن رذيلة الأثرة وشقيقها الغرور، وكل فضيلة فيها تنبع عن الايثار وشقيقه التواضـع . وعوامل الضعف والعثار كثيرة ، ولكن مصدرها فى النهاية هو الغرور — شـقيق الأثرة — الذى يفترس العقـل افتراساً ، ومعه كل موهبـة حقيقية ، كما يفترس الوحش الضارى فريسته الواهنة المستسلمة ، ويمـزق ملكات النفس الدفينة فيتركها خلواً من كل موهبة الا القـدرة على التغرير والادعاء ، كما يمزق الداء الوبيل الصـدر والأحشاء تاركاً ضحيته البائسة حطاماً واشـلاء ، ويستوى فى ذلك السيد مع المسود ، وصاحب القوة والجاه مع العاجز الذليل ، والعملاق القوى مع المحطم العليل .

فعندما يتسـاءل المرء قائلا ماذا دها هـذا العملاق كيما يبـدأ حياته مشرقاً جميلا فاذا به ينهيها مسخاً هزيلا ؟ ! .. فان يجد الا جواباً واحداً بسيطاً وهو أن الغرور هو المسئول الأول والأخير عن هذا الشر المستطير . ومن ثم فليست هناك خـدمة اجـل للمجتمع من أن يعرف المربون كيف يوجهـون الجيل الصاعد وجهـة التواضع والوداعة . فهنا تكمن مناعة الخلق ، والوطنية المضحية النبيلة ، وهنا تكمن كل قوة حقيقية ، وكل خـير للوطن فى بنيـه . فليست التربيـة الوطنية غروراً ولا شراسـة ، وليست هى ادعاء وانطواء كما فهمها خطأ بعض المربين ولا يزال .

بل اننا اذا قلنا التواضع والوداعة فقد قلنا فى نفس الوقت البساطة والاخلاص لكل ما هو راق ونبيل . فمنذ عرف قلب الانسان طريقه الى البساطة والاخلاص عرف طريقه بنفس المقدار الى الالهـام والى العبقرية، وبالتالى الى التقـدم والحضارة ، والى كل تضـحية نبيلة تنحنى لهـا الرؤوس اجلالا .

والتربية لا تكون بالوعظ والارشاد ، بقدر ما تكون بالقـدوة الحسنة تقدم للبنات وللبنين فى اقرب صورها وادعاها للاقتداء . فليفهم الجميع ان التواضـع والوداعة من صـفات الله تعـالى لأنه « رحمن ورحيم » ، والرحمة تنفر من الغرور لأن شيطان الغرور قاس لايرحم . فمن يريد أن يعبد الله حقيقة فليتشبه به أولا بدلا من أن يقتدى بالشياطين فى غرورها

وقسوتها ، وكل من يعبد الله يأبى أن يشرك به الشيطان المتوثب لأن يقلب نعيم الحياة جحيماً على الجميع . ولا تبحث عن هذا الشيطان بعيداً لأنه أقرب اليّ واليك من الله بكثير ، فهو كامن فينا أما الله فقد ابعدناه عن حياتنا بغرورنا وانانيتنا .

وليس الغرور من صفات انسان معين دون آخر ، بل انه يكاد يكتسح نفوس البشر اجمعين وان تفاوت فى قوته وضعفه . ولا يذهبن بك الظن أنه من صفات الأقوياء أو الأغنياء ، أو ذوى الجاه والسلطان دون غيرهم ، فقد يصيب هؤلاء ، كما قد يصيب بنفس المقدار الضعفاء والمحرومين والجهال والأغبياء . وقد يكون العجز والحرمان هما جزاء الطبيعة العادل لانقاذ المحروم من خيلائه والجاهل من جهله .

والغرور خصلة فاشية فى بنى البشر أجمعين ، حتى فى بعض من قد نتصور أنه أعلم العلماء ، أو أذكى الأذكياء ، ولكن الجهل والخطأ ضررهما محدود عند العالم أو عند الذكى المتواضع ، الذى يشعر بعجزه ويدرك انه كغيره من بنى البشر عرضة للخطأ وللصواب . أما عند الغر المفتون فضرر الجهالة والغباء لا حدود له ، خصوصاً لأن أخطر ما فى طبيعة هذا الانسان أنه كلما كان خطؤه جسيماً كلما تصور انه على صواب مطلق حتى وان صرح بغير ذلك ادعاء ، وكلما كان جهله فاحشاً كلما تصور أنه أعلم العلماء حتى وان أقر بالجهل رياء .

ولأن من طبيعة الانسان الخطأ ، فهو اقوى فى الدفاع عن خطئه مما هو فى الدفاع عن صوابه . وهو فى العدوان أكثر منه شراسة فى رد العدوان ، وما ذلك الا لأن الغرور هو أقوى مصدر للخطأ وأعنف دافع للعدوان . فهو بالتالى مصدر كل رذيلة حقيقية فى الانسان ، أما ما عداه من رذائل فقد يكون غالباً مجرد ضعف انسانى واستسلام منه لبعض نزواته مقبول ومغتفر فى نواميس الحياة ، قبل أن يكون كذلك عند بنى البشر .

واذا بلغ الغرور مداه ــ عند القادر والعاجز معاً ــ فهنا الشطط والاندفاع ، وهنا الشر والعدوان ، وهنا الغموض والالتواء ، وهنا التخبط والاضطراب ، وهنا الكذب والنفاق ، وهنا التسلط والاستبداد ، وهنا الحماقة والرذيلة ، والجبن والخديعة ، وهنا الصغار والشماتة ، وهنا فاقة المواهب والملكات ، وانطلاقات الغرائز والشهوات .

ولا تسل بعدئذ عن فارق بين قوى وبين ضعيف ، أو بين قادر وبين عاجز لأن مآل الجميع فى النهاية الى العجز ازاء رغبة الحياة فى الارتقاء ، وازاء رغبة كل ذات – وحقها المشروع – فى أن تنعم بالسكينة فى حاضرها والاطمئنان الى مستقبلها . وحقائق الحياة تنبئنا أنه مع تقدم عبادة الذات تتخلف الحياة ويتخلف معها كل سكينة وكل اطمئنان للفرد فى الجماعة وللجماعة فى الفرد ، فاذا الكل يسير الى ضعف وهزال .

ثم ان عبادة الذات لا تسىء الى الآخرين الا اذا أساءت الى صاحبها أولا . فمن يعبد ذاته انما هوعابد يدور حولنفسه فى حلقة محكمة مفرغة ، فيحيا فى مدرسة الحياة غريباً عنها قريبا من نفسه ، فلا يفيد منها الا غذاء متجددا لهذه العبادة حين يفيد الانسان المتواضع فى كل يوم ، بل فى كل لحظة ، دروساً متجددة للايمان بعظمة الحياة وبمحبة الآخرين ، وبالتالى للحكمة وللتعقل تتجاوز فى قيمتها كل ما تلقاه من دروس فى حياته النظرية .

وهذه الدروس المجانية قد يتلقاها الانسان من صديق وفى ، أو من معدم أمين ، أو من شريد قد يلقاه عرضاً عبر الطريق .. وهيهات أن يفيد من ذلك شيئاً انسان مشغول البال بعبادة ذاته الى مدى أو الى آخر . وهكذا يبدو الدهر فى موقفه منا وكأنه يقول لنا : اذا أردتم العلم فخذوه من أربابه ، واذا أردتم الحكمة فخذوها من حقائق الحياة مهما كانت صغيرة عابرة ، واذا أردتم عبادة الله فاتجهوا الى سرائركم ، أما اذا أردتم عبادة ذواتكم فلن تأخذوا شيئاً سوى التكريم الزائف ، وكفاكم دنيا الأحلام والأوهام ما دمتم تبحثون عنها ! !

وهكذا يصبح تقدير الأرضر سراباً كيفما جاء والى أين اتجه ، أما تقدير الحياة فهو التقدير الحق تمنحه للوديع المتواضع عندما يعرف كيف يتسق اتساقاً صحيحاً مع حقائقها التى تتكشف له فى بطء ومشقة ، عن طريق نمو الوعى والحكمة . وهذا هو انقى صور التكريم واقدرها على النمو والازدهار . وهيهات أن تمنحه الحياة لأى واهم مفتون تسعى اليه الخيلاء فى الليل والنهار ، وتهرب منه حقائق الحياة بنفس المقدار .

ولذلك كله كانت الوداعة مصدراً لفضائل كثيرة . فهى مصدر الاحساس الفنى والتقدير السليم لكثير من الأمور ، بقدر ما هى مصدر لكثير من الصفات الطيبة مثل الشجاعة ، والنخوة ، والوطنية ، والتضحية ، والاستقامة ، والنضال الشريف . وهى فى كل نطاق تنبع من انكار الذات . ولا تقف فى طريقها عقبة كعقبة الأثرة التى تعطل فى الانسان نشاطه العقلى ومعه المعرفة الصحيحة والعاطفة الكريمة ، كما تقلب الموازين

والقيم رأساً على عقب ، فاذا الجهل يبدو عرفاناً ، والغباوة ايماناً ، والشر خيراً ، والمغالطة برهاناً . كما أن الأثرة تولد احتقار الآخرين ، ومع الاحتقار الحقد والحسد والانتقام والقسوة والحرب والعدوان على الحقوق . بالاضافة الى انها تصنع الشخصية الانطوائية التى تهب صاحبها حتماً الى حياة التعاسة والشقاء ، بل قد تهبه أيضاً الى اخطر ما يصيب العقل والنفس من أدواء .

ولا تكتفى الأثرة بتعطيل كل فضيلة حقيقية فى النفس ، فلا تقنع بأقل من التهامها فى النهاية ، ومعها كل موهبة بل كل ألمعية وذكاء ، وكل علم وعرفان ، جاعلة من هذه كلها عناصر قوية للتخلف بدلا من الارتقاء — وذلك كله بحكم الصراع الخالد بين الشر والخير فى ناموس الحياة ، والذى يتمثل أول ما يتمثل فى اصطراع عوامل الخير والشر داخل الذات .

ولا يوقف طغيان الأثرة عند حدها شيء قدر قوة الايثار . وارادة الانسان الحرة هى فى النهاية الفيصل فى هذا الصراع الخالد بين الشر والخير ، أو بالأدق بين شهوات الذات السفلى محكومة بالجهالة ، ونوازع الذات العليا محكومة بالمعرفة وبارادة التسامى التى تستلهمها الذات من احساسها بحقيقتها ، ومن اتصالها غير الواعى بعالمها الأصيل .

« ونحن جميعاً — من الوجهة النفسية — قد ولدنا منطوين انانيين ، ولن نصير منبسطين فى غير أنانية ، الا بمواصلة بعث أنفسنا من جديد ، وأعنى ذلك البعث الشاق للعادات والصفات الشخصية الجديدة . ففى غضون سنى الطفولة المبكرة ، وبتوجيه الوالدين ، وبدون أن نشعر نكتسب عادات كثيرة ، أما فيما بعد عندما تتقدم بنا السن ، فلن يمكننا اكتساب هذه العادات الا ونحن شاعرون بما نعمل ، والا بعد بذل مجهود شاق .. » (١) وهذا كله يثبت خطورة دور الارادة الانسانية فى تطوير الذات للحصول على قدر أوفر من فضيلة واحدة هى أم الفضائل جميعاً حتى بحسب حقائق علم النفس الحديث .

ولذلك يمكن بغير كبير عناء القول بأن كل فضائل النفس تنبع من فضيلة واحدة حقيقية . فهى أشبه ما تكون بالصيغ المتنوعة للمادة الصلبة عندما ترجع رغم تعددها الى أصل واحد وهو الأثير ، الذى يرجع بدوره الى طاقة واحدة محبوسة بحاجة الى عقل كيما يوجهها ويتوجه بها . كذلك فضائل الانسان ترجع كلها الى طاقة واحدة تغذيها وتتغذى بها

---

(١) عن كتاب « العودة الى الايمان » للعالم النفسانى الدكتور هنرى لنك : ترجمة الدكتور ثروت عكاشة ١٩٦٤ ص ٦٢ — ٦٣ .

وهى طاقة الايثار التى تغذيها المعرفة ، ويرجع عكسها الى الصورة العكسية لنفس هذه الطاقة وهى الأثرة التى تغذيها الجهالة .

بين حب الذات والاحساس بالذات

وليس انكار الذات معناه ازدراء ملكاتها ، ولا انكار حقيقة الاحساس الصحيح بالذات كشرط لسعادة الانسان ، بل معناه — فحسب — الترفع عما قد يحط من قدر الذات مع تكريس الوعى لأداء رسالته الصحيحة ، وهى الابتداع بدلا من رسالة التكالب على السلطة أو جمع المتاع . فرسالة الوعى التى أعدتها له الطبيعة منذ بدء الخليقة هى أن يكون نامياً مبتدعاً ابتداعاً صحيحاً . فاذا ما توقف عن أداء رسالته فقد ارتكب الوزر الأكبر نحو قانون الطبيعة الأكبر ، وهو النمو والارتقاء .

ولا ينبغى اذاً الخلط بين الاحساس الصحيح بالذات أو ان شئت تحقيق الذات وبين حب الذات . فالاحساس بالذات احساساً صحيحاً معناه مجرد شعور الانسان بقيمته فى موكب الحياة واستقلال وجدانه عما عداه . فمن حق كل انسان أن يشعر بانه موجود وأنه حكم مختار له دوره الهام فى تكييف أحداث حياته ولو الى حد محسوس ، وأنه بوجوده هذا يؤدى لموكب الحياة رسالة عظمى كتلك التى تؤديها له الحياة ، وأن يشعر بأن عين العناية ترعاه فلا يمكن أن تتخلى عنه ان اخطأ أم أصاب فيما يفكر وفيما يشعر ، لأن عين العناية تحيط بكل خطئه وصوابه ، ولأنها تريد الحفاظ عليه كما تريد له النمو والارتقاء . وبالتالى تريد له من السعادة بقدر ما يريد لنفسه ، وبقدر ما يمكنه أن يسيطر على عناصر الغلو فيها والانطواء ...

وهذه السيطرة على عناصر الغلو والانطواء لا تتأتى الا اذا اقتنع الانسان أولا بأن آلامه لا تنبع عن ارادة غبية لا ترحم ، بل عن قانون السبب والنتيجة ، وأن بمقدوره السيطرة على النتائج عن طريق تقصى أسبابها الحقيقية الكامنة فيه قبل أن تكون خارجة عنه . وبقدر ما ينمو هذا الاحساس الصحيح بالذات بقدر ما يحصل الوجدان على ثقة متزايدة بنفسه ، فيصبح اكثر تسامحاً مع غيره ، وأقدر فى الحكم الموضوعى على الأمور ، ومن هنا يتسع تدريجياً افق العاطفة والتفكير .

وهذه النتائج الباهرة التى يحصل عليها الوجدان عن طريق الاحساس الصحيح بالذات ، وتفهم النفس على حقيقتها ، يحصل على عكسها عن طريق حب الذات الذى يجعل منها محوراً للفكر وللعاطفة بصورة واعية وغير واعية ، وذلك الى المدى الذى يجنى أبلغ جناية على نمو الوعى الذى هو المستودع الآمن للتفكير وللشعور .

وفى هذا الشأن يلاحظ الدكتور زكريا ابراهيم أنه « لابد لكل فرد من أن يقيم ضرباً من التوازن بين مطلب تحقيق الذات Self realisation ومطلب التضحية بالذات Self sacrifice. وعلى الرغم من اننا على استعداد للاعتراف مع برادلى Bradley بصعوبة تحقيق مثل هذا التوازن ، الا أننا نرى انه لا قيام للحياة الخلقية بدون هذا الاستقطاب الحاد بين الأنانية والغيرية ، أو بين « تحقيق الذات » و « التضحية بالذات » .

فليس فى وسع الموجود الأخلاقى أن يحيا دون هذا الصراع الروحى المستمر بين قطب الأنا ، وقطب الغير . بل دون هذا التوتر النفسانى الأليم بين الرغبة فى تحقيق الذات والنزوع نحو التضحية بالذات . وربما كان هذا التوتر نفسه هو التربة الوحيدة التى تنمو فيها الحياة الخلقية ، فانه لمن الواضح ان شخصية كل فرد منا لا تتكون الا عبر تلك الخبرات الروحية التى تلتقى فيها « الأنا » بـ « الأنت » ، وتتصارع فيها « الأنا » مع « الغير » .

وهكذا نخلص الى القول بانه لا قيام للحياة الخلقية بدون مشاعر احترام الذات واحتقار الذات التى تتولد لدى الفرد من خلال تعامله مع الآخرين ، واحتكاكه بهم ، وتعاطفه معهم ، واحترامه لهم ... » (١) .

كما يقول نفس المؤلف فى كتاب آخر له : « لو اننا استرجعنا الآن ما ذكره فلاسفة من امثال جوزيا رويس Josiah Royce ، ورينيه لوسن Rene Le Senne ، وهوكنج Hocking (W.E) ولويس لافل Louis Lavelle ، ومونييه Mounier (E) وغيرهم عن تحقيق الذات وتأدية الرسالة ، لوجدنا أن هؤلاء الفلاسفة جميعاً يجمعون — أو يكادون — على القول بأن الصلة وثيقة بين الانسان وما فوق الانسان ، أو بين الشخص والغاية فوق الشخصية .

وكأنما هم قد ادركوا أن المعنى الحقيقى للحياة ، انما يكون فى العمل من أجل شيء تكون له قيمة فوق مستوى الحياة ! وقد تكون الحياة فنا ، وقد يكون الانسان منها بمثابة الموضوع الفنى والفنان نفسه ، ولكن من المؤكد انه لولا شرارة الالهام الالهية التى تضيء بقبسها ذهن الفنان لبقى الفن نفسه غير ذى موضوع ، ولظلت الحياة نفسها خلواً من كل معنى ! واذن فانت لا تملك ان تحيا ، دون أن تشعر فى الوقت نفسه بأن ثمة قيمة

---

(١) عن كتاب « المشكلة الخلقية » . المرجع السابق ص ٩٧ ، ٩٨ .

تعمل من اجلها هى — فى حـد ذاتهـا — اثمن من الحياة . ووفاؤك لهذه القيمة لا يمكن ان يعد مجرد وفاء لذاتك ، ولو انه قد يكون كذلك بمعنى ما من المعانى ، وانما هو — أولا وقبل كل شىء — وفاء للرسالة التى تحملها فى باطنك وتشعر فى الوقت نفسه بانها تعلو عليك !

وليس أيسر على الانسـان — بطبيعة الحال — من أن يغلق الدائرة لكى يقول ان الانسان لايحيا الا لنفسه وبنفسه، ولكنه — عندئذ — لن يلبث أن يتحقق من أنه قد ختم بطابع العبث على حياة عظماء البشرية الذين طالما استجابوا للنداء الالهى ، فعملوا من اجل ما هـو فوق الانسـان . ولم يجانب رويس الصواب حين قال ان الصلة وثيقة بين الانسان وما فـوق الانسان حتى أن الحياة نفسها لتبدو — بدون هـذه الصلة — خلواً تماماً من كل معنى » (١) .

وكلمـا انتصر الصراع لحسـاب تضحية الذات كلما انتصر بنفس المقدار لحساب تحقيق الذات ، أو بالأدق لحسـاب « ما فوق الانسان » و « الغاية فوق الشخصية » من مروره العابر بحياة المـادة .

وتحقيق الذات سينتهى بنا الى أن نصبح أفضل ما نقدر أن نكونه — ومعنى ذلك أن ثمـة تطورا يفودنا ، وثمة هدفاً بل عدة أهداف ترقب وصولنا اليها ، وثمة وسيلة تقود تطورنا ، حتى نلحق بأهدافنا . وهـذه الوسيلة هى أن يتفهم كل واحد منا نفسه على حقيقتهـا . فلا يظلمهـا ولا يحابيها ، ولا يغالى فى قيمتها وفى نفس الوقت لا يفقد ثقته فيها وفى عطف الله عليها .

وبالتدريج يمكن أن يصبح الواحد منا انعكاساً صحيحاً لمشاعره قبل أفكاره ، وتصبح أفكاره قبل مشاعره انعكاساً صحيحاً لشخصيته ، وهكذا يرضى عن ذاته ، عندما تصبح ذاته شيئاً يستحق فعلاً الرضاء العـادل عنهـا .

ولذا ينبغى عليك أن تشعر انك صاحب رسـالة عليك أن تؤديهـا لخدمة تطورك وتطور الآخرين . وهـذه الرسالة لم يخترها احـد لك ، ولم يفرضها احد عليك ، بل لقـد اخترتها لنفسك بنفسك .. منذ أمد بعيد ، وانزلقت الى اللاشعور ، وعليك الآن ان تبحث عنها ، وأن تطفو بها الى الشعور ، وأن تناضل النضال الحسن لأجل تحقيقها ، وعندما تنجح فى التحقيق ستكون قـد حققت ذاتك ، ولو فى مرحلة واحدة من مراحل تطورك ونموك فى التفكير وفى الشعور .

---

(١) عن كتاب « مشكلة الحياة » ١٩٧١ . ص ٢٨٧ ، ٢٨٨ وهو يحيل القارىء الى J. Royce : Philosophie du Loyalisme p. 217.

وهـذا هـو هدف تجسدك المؤقت على الأرض ، ومعاناتك لمتاعب ولأهوال ان لم تشعر بها أنت فستشعر هى بك ، وان لم تتحدث انت عنها لانسان فستتحدث هى عنك حديثاً فيه من الحدب والاشفاق عليك اكثر مما تتصور بكثير .

ولن يكون حديثها موجهاً الى قلب اى انسان ، بل الى قلب الوجود الذى انبثقت أنت منه ، والذى ستعود اليه عندما تكون قد حققت ذاتك على نحو ما ، وبلغت من نمو الوعى ما يسمح بأن تشعر بأنك قد حققت أهدافك ، وأصبحت كما أرادك الله أن تكون : قطعة حية من الوعى النامى، والشعور النبيل .

والوعى لا ينمو فى الاتجـاه الصحيح الا فى ظل انكار كاف للذات . انكار يكفل بذاته توفير حرية كاملة للتفكير وللتقدير ، وللبحث وراء المعرفة غير مقيدة بقيود . وكل قيد يرد على حرية الوعى أياً كان مصدره أو مداه انما هـو حرب باغية معلنة على تقـدم الحياة ، أشد وزرا من كل حرب دموية أعلنتها الحماقة على الحكمة والجهالة على العرفان ، حتى اذا جاء هذا القيد من داخل الذات ، بل خصوصاً اذا جاء من داخلها .

ومن يقف عاجـزاً عن تفسير الكثير من الغاز الطبيعـة ، وعن تفهم حكمة الأحـداث الضخمة التى غيرت مجرى التاريخ الانسـانى ، وحكمة المآسى المرة التى عانى منها الانسان ولا يزال يعانى ، فانه لن يجد مفتاح اللغز الا فى ناموس تطور الوعى وسلطانه الرهيب على الروح والمادة،وتفوقه الساحق على كل قانون آخـر عداه ، مهما ظهر انسانياً رحيماً فى هـذا المستوى الضيق المحدود من الوجود ، خصوصاً من ناحية اتصال هـذا القـانون بحب الذات أو انكارها ، وبالتالى عبودية الذات لنفسها ، أو تحررها من هذه العبودية الخطيرة المدمرة لكل حرية داخلية وبالتالى لكل تقدير للأمور سليم .

انما الأمم الأخلاق

وما يصدق على الفرد يصـدق على المجموع أيضاً ، فلا شىء يلتهم ذكاء الجماعة ويحوله الى طاقة هدامة مثل نزعة الأثرة هذه ، فعلة التخلف لكثير من الجماعات كائنة فى مستواها من الأخلاق لا فى مستواها من الذكاء. ثم أن تدهور الخلق يؤدى حتماً الى تدهور الذكاء ، لأنهما وجهان متقابلان لشىء واحد اسمه العقل أو الوعى .

وفى هـذا الصـدد يقـرر الفيلسوف الاجتمـاعى جوستاف لوبون Gustave Lebon « ومما قلته غير مرة ان قوة الأمم بأخلاقها لا بذكائها ، والذكاء يساعد على البحث فى أسرار الطبيعه والانتفاع بقواها والأخلاق تعلم السير ومكافحة ضروب الاعتداء بنجاح » (١) .

كما يقول أيضاً « اذن يجب عـد العرق (٢) موجوداً دائماً محرراً من الزمان . ولا يتركب هـذا الموجـود الدائم من الأفراد الأحياء الذين يتـألف منهم فى زمن معين فقط ، بل يتركب أيضـاً من سلسلة الأموات الذين كانوا أجـداداً له ، ولابد من الامتداد الى العـرق فى المـاضى وفى المستقبل معاً لادراك معناه الحقيقى .

واذا كان الأموات أكثر من الأحيـاء بما لا يحصى فانهم أقـوى من الأحياء بما لا يحصى . والأموات يسيطرون على دائرة اللاشعور الواسعة ، تلك المنطقـة الخفية التى يصـدر عنها جميع مظاهر الذكاء والأخلاق . والشعب مسيَّر بأمواته أكثر مما بأحيائه ، وبالأموات وحدهم يقوم العرق. والأموات فى القرن بعد القرن هم الذين أوجدوا أفكارنا ومشاعرنا ، ومن ثم جميع عوامل سيرنا ، والأجيال الغابرة تفرض علينا أفكارها فضلاً عن مزاجها الجثمانى . والأموات وحدهم هم سادة الأحياء بلا جدال ، ونحن نحمل وزر خطايا الأموات ونقتطف ثمرة فضائلهم ... » (٣) .

كمـا يقول جوستاف لوبون فى موضـع لاحق « وللأخلاق نفوذ ذو سلطان قـوى على حياة الأمم ، على حين يبدو الذكاء ذا نفوذ ضعيف فى الغالب . أجل ، كان للرومان فى دور الانحطاط ذكاء أرفع من ذكاء أجدادهم الأشداء بيد أنهم كانوا فى ذلك الدور قـد أضـاعوا صفاتهم الخلقية من ثبات ونشـاط وصـلابة واستعداد للتضحية فى سبيل مثل عال ، ومن احترام وثيق للقوانين ، أى اضاعوا هذه الصفات التى كانت سبب عظمة أجدادهم .

---

(١) من كتاب « السنن النفسية لتطور الأمم » ترجمة الأستاذ عادل زعيتر ١٩٥٧ ص ١٦ .

(٢) الاشارة الى السلالة Race بكل خصائصها الفطرية .

(٣) عن المرجع السابق ص ٣٣ ، ٣٤ . ويراعى عند تقدير هذه العبارات الخطيرة أن جوستاف لوبون كانت له صـلة بالبحوث الروحية وأيدها ، وان كان ممن ينتمون فى النهاية الى تلك الطائفة من المفكرين التى يطلق عليها « المفكرون الأحرار » Libres Penseurs التى ترتبط فحسب بالمعطيات العلمية وترفض الارتباط بما عداها مهما كان مصدرها ، بل تقف منها دائماً موقف النقد المتواصل والحذر الشديد .

وبفضل الخلق وضع ستون الفانكليزى تحت نيرهم ٢٥٠ مليون هندوسى مع أن كثيراً من الهندوس يعدل الانكليز ذكاء على الأقل ، ومع أن كثيراً من الهندوس يفوق الانكليز الى ما لا حد له من الذوق الفنى ، وعمق المباحث الفلسفية ... وعلى الخلق تقوم متانة المجتمعات ، والنظم ، والامبراطوريات . والخلق هو الذى يجعل الأمم تشعر وتسير ، والأمم لم تظفر قط بكبير طائل من اعمال عقلها وقدح زناد فكرها كثيراً » (١) .

كما يقول أيضاً « ولامراء فى أن تاريخ الأمم السياسى والفنى والأدبى وليد معتقداتها ، بيد أن المعتقدات مع تأثيرها فى الأخلاق تتأثر بالأخلاق تأثراً عظيماً . واذا سألت عن أخلاق الأمة ومعتقداتها وجدتها مفاتيح مصيرها ، والأخلاق لما كان من عدم تغيرها فى عناصرها الأساسية ، ومن عدم تغيرها وحده ، تجد التاريخ محافظاً على شىء من الوحدة على الدوام » (٢) .

عن التفاعل بين الفرد والمجموع

والفرد يتفاعل مع مجتمعه ابداً ، فهو يأخذ منه ويعطى جل عناصر الحرية أو العبودية ، ومعها جل عناصر التقدم أو التخلف ، وسواء اشعر بذلك أم لم يشعر . وهذه الآن ليست فحسب نظرية فلسفية أو أجتماعية ، بل حقيقة علمية وصل اليها علماء النفس المعاصرون — وبخاصة كارل جوستاف يونج C. G. Jung — عندما قرر انه يوجد لكل مجتمع وعى عام مشترك يصل بين جميع أفراده بطريقة غير واعية منهم ، كما يجمع بين آبار المياه الموزعة فى رقعة واحدة قاع عام مشترك يمدها كلها — بطريقة مستترة — بنوع واحد من المياه .

وذلك كله ينمى مسئولية الفرد ازاء الجماعة ومسئولية الجماعة ازاء الفرد ، ومسئولية الماضى ازاء الحاضر والحاضر ازاء المستقبل ، ويقيم تضامناً وثيقاً فى المسئولية بين كل ذلك . كما يعطى لفطرة الشعوب قيمة عظمى فى توجيه مصائرها ومقدراتها فى قافلة واحدة عليها أن تشق طريقها فى صحراء هذا الوجود قبل الوصول الى واحة الأمان والاطمئنان . حتى ليبدو أن وحدة البيئة هى الرابطة الحقيقية التى تعترف سنن الطبيعة بها كيما تصحح فى نفوس الناس ما قد ينال منه تعدد الأجناس ، والالوان ، والأديان ، فى الوطن الواحد ثم فى الكوكب الواحد . فهل آن للانسان أن يعى عظمة هذا الدرس الخطير ويرتب عليه نتائجه المحتومة التى أرادتها له ارادة حكيمة من عند عزيز قدير ؟

---

(١) عن المرجع السابق ص ٥٠ ، ٥١ .

(٢) عن المرجع السابق ص ١٦١ .

وفى هـذا الاتجاه يكتب م. نعيمة قائلاً : « انما القدر ايها الناس ارادتكم وارادتى وارادة كل ما فى الكون، وقد اتحدت فتألفت ارادةواحدة شاملة تسوس الكون فتعطى كل شىء وكل انسان حاجتها لا اكثر ولا اقل، وتأخذ من كل شىء ومن كل انسان حاجتها لا اكثر ولا اقل . فانتم شركاء فى هذه الارادة الشاملة، ولكل منكم حصته فى القدر .

وحصتكم هى كل ما تقولونه وتعلمونه وتفكرون فيه وتشتهونه، فى السر وفى الجهر، فى اليقظة وفى المنام، عن قصد وعن غير قصد . وحصتكم هذه — ضئيلة كانت أو خطيرة — هى التى تعود اليكم ان خيراً فخيراً وان شراً فشراً . والذى يشقى بحصته فليحاسب نفسه لا القدر ..

ولو كان لكل منكم أن يقرأ سجل لياليه وايامه لوجد فيه السبب لكل حسرة من حسراته، وبهجة من بهجاته . وما سجلات ايامكم ولياليكم غير صفحات فى سجل الكون الأعظم . فكيف تريدون أن يخلو كونكم من الشقاء وأنتم تكتبون فيه الشقاء ؟ أو أن يطهر من الشر وانتم تسطرون فيه الشر ؟ أو أن يكون عدلاً وانتم تملأون صفحاته بالظلم ؟ كيف تريدون أن يصفو لكم القدر وأنتم أبداً تعكرونه ؟ الا انصفوا أنفسكم ينصفكم القدر .

انما القدر خادمكم أيها الناس وانتم خدامه . وانتم بخدمتكم له لا تخدمون غير أنفسكم، وهو يخدمكم بصدق لا صدق فوقه، وأمانة لا أمانة بعدها . فعلام تخدمونه وعلى شفاهكم لعنة، وفى قلوبكم غصة، وفى عضلاتكم تراخ وفى أرواحكم ذل ممتعض وامتعاض ذليل ؟ » ...

الى أن يقول : « الا اننى، وان أوصيتكم بالصفح عن الظالمين، لست أوصيكم بالصفح عن الظلم، بل أقول لكم حاربوا الظلم . حاربوه بكل أفكاركم وكل نياتكم . حاربوه فى الليل وفى النهار . حاربوه فى الجهر والسر . حاربوه، ولكن فى نفوسكم لا غير . فمتى طهرت نفوسكم منه طهرت حياتكم من آثاره، وأصبحتم آنية صالحة للعدل لا يقوى على اقتحامها ظلم الظالمين، ولا عبث العابثين .

ومتى طهرت نفوسكم من الظلم آمنتم بعدل القدر فى كل ناحية من نواحيه ومأتى من مآتيه . وعرفتم أن ظلم الناس للناس هو عدل الله فى الناس — عدل الاله الذى اعطاكم الحق فى ألوهيته، ثم سخر الأقدار لخدمتكم، فجعل منها حراساً لحقكم الالهى، وهداة يهدونكم الى ميراثكم الأبدى .

الا تبارك عدله الذى لا يحد !

وتباركت حكمته التى لا تدرك !

وتباركت محبته التى لا توصف » (١) .

ولا يتأتى لأى فكر متواضع أن يحارب الظلم فى السر أو فى الجهر ما لم يعرف أين هو الظلم وأين هو العدل ؟ ومن الظالم ومن المظلوم ؟ والقضية كلها أن الظلم متداخل دائماً فى جنبات العدل ، وأن الظالم قد يطوى بين جوانحه قبساً ولو باهتاً من العدل . وكما أن الفرد مسئول ازاء الجماعة ، والجماعة ازاء الفرد فكذلك ايضاً : الظالم والمظلوم . فكلاهما مسئول أمام أخيه ، وأمام الجماعة ، وأمام القدر ، مسئولية ضمير لا مسئولية شكل وظهور . أو بالأدق أن مسئولية كل منهما يحددها الناموس الطبيعى للأخلاق ، لا تلك النصوص الباهتة الذليلة التى يصوغها البشر لتكون فى غالب الأحيان دعامات للرياء ، لا أسانيد للحق وللعدالة ... فهل حقاً توجد نواميس طبيعية للأخلاق ، وما موقف العلوم الانسانية منها ؟ .

المبحث الثانى

موقف العلوم الانسانية
من النواميس الخلقية الطبيعية

موقف علم النفس

مما لا ريب فيه أن علم النفس الحديث لا ينازع فى دور الايثار والأثرة بوصفهما وجهين متقابلين لطاقة واحدة يتوقف على استخدامها فى اتجاه أو فى آخر سعادة النفس أو شقاؤها . فان مدارس التحليل النفسى كلها تدور على هذا الفهم بصورة أو بأخرى ، حتى تلك المدارس المرتبطة بنظريات سيجموند فرويد S. Freud والتى تفهم الحياة على أنها تبدأ من العدم وتنتهى الى العدم .

ويضيق المقام عن الدخول فى تفصيلات هذا الموضوع هنا ، وانما يكفى أن نورد كمثال واحد لموقف علم النفس الحديث من الايثار والأثرة ما يقرره الدكتور هنرى لنك H. Link — وهو عالم نفسانى كبير وصاحب اختبارات كثيرة معروفة للشخصية الانسانية — عندما يقول « ان الزهد ، أى تضحية الانسان بميوله ونزعاته الخاصة هو بلا مراء غرة

---

(١) عن كتاب « البيادر » طبعة ٥ سنة ١٩٦٣ ص ٥٧ — ٦١ .

الأديان السماوية ، فانا اذا راعينا مبدأ الزهد والتقشف فى اسلوب حياتنا ارتفع بنا الى حياة مليئة وفيرة ، لا حياة قاحلة مجدبة كتلك التى نحياها ، لأن تضحية الانسان برغباته وميوله المباشرة فى سبيل تحقيق مبدأ سام لا يجنى من ورائه فائدة خاصة انما يؤدى الى النمو المطرد لعاطفة المحبة لدى الانسان وتزايد ميوله الخيرة .

وانى لأعتقد أن أهم ما فى مكتشفات علم النفس الحديث هو اثباتها علمياً أن سعادة الانسان وامكانه ادراك كنه نفسه لن يتأتيا بغير تضحية النفس فى سبيل الغير وتعويد المرء نفسه الخضوع لنظم خاصة . فالانسان بطبعه انانى ينقاد وراء دوافعه المباشرة . وقد أثبتت اختبارات الصفات الشخصية ، والتجارب الطبية لرجال علم النفس أن الاتجاه فى هذا الطريق يؤدى الى انكماش الشخصية ، واضطراب العواطف ، والعصاب والتخبط الفكرى ، والشقاء ، وسوء النظام » .

كما يقول نفس العالم أيضاً « ان الانسان المنطوى درج على التعبير عن ذاته فقط . فهو لا يعمل الا ما يحلو له عمله ، فيعجز عن اكتساب العادات التى تؤدى الى البراعة فى معاملة الناس . ونراه لا يرضى غير نفسه أولا ، أى يوقف كل طاقته فى سبيل نفسه فحسب فيخفق فى محاولته تعلم كيفية منح الغير بعض نفسه ووقته .. ومحاولته تكييف حياته على طريقته الخاصة لا تقوده الى النجاح المنشود ، ومن ثم يسيطر على حواسه الشعور بالعزلة والانفراد ويرى نفسه وقد انزلق فى جحيم انفعالى شديد . وفى محاولته تكييف حياته على طريقته الخاصة غالباً ما يفقد ما فى هذه الحياة من هناءة » (١) .

فهذه النواميس الخلقية الطبيعية أثبت علم النفس الحديث أن مخالفتها تؤدى الى الشقاء حين أن الاتساق الصحيح معها يؤدى الى السعادة . وهو قد اثبت بالتالى أن الأمراض النفسية كثيراً ما يكون سببها الأثرة المفرطة ، وأن السعادة النفسية مرتبطة وثيق ارتباط برسالة الخدمة والعمل على اسعاد الآخرين . كما اثبت ان الفراغ مدعاة لليأس والقنوط ، وأن العمل المثمر يفتح باب الأمل ويشفى الكثير من أدواء النفس وعوامل شقائها ، وأن الحقد الدفين هدام للنفس والجسد ولذا كان الزمن بلسم الطبيعة لجراح النفس والجسد ... وغير ذلك من النواميس الخلقية الطبيعية التى يسلم بها تماماً علم النفس الحديث .

---

(١) عن المرجع السابق ترجمة الدكتور ثروت عكاشة : ص ٤٩ ، ٦٣ .

وهــذا هــو ما عبر عنه أيضــاً عالم النفس المعــاصر اريك فروم E. Fromm عندما قرر أن كل عصاب يمثل فى الحقيقة مشكلة خلقية « وآية ذلك أن كل عجز تفشــل معه الشخصية فى تحقيق نضجهــا أو تكاملها النفسى انما هــو فى جوهره فشــل خلقى . وكثير من الأمراض النفسية لا يخرج عن كونه مجرد تعبير عن بعض المشكلات الخلقية ، بدليل أن الأعراض العصابية لا تظهر فى كثير من الأحوال الا نتيجة لضروب من الصراع الخلقى الذى لم تنجح الشخصية فى التغلب عليه .

ولعل من هذا القبيل مثلاً ما قد يحدث لبعض الأفراد العصابيين حينما يصابون بنوبات حادة من الدوار دون أدنى سبب عضوى . فمثل هؤلاء الأفراد قد يكونون بازاء مشكلات خلقية لم يستطيعوا مواجهتها ، أو النجــاح فى التغلب عليهــا ، مما أدى بهم الى الوقوع بين براثن المرض النفسى نتيجة لهذا العجز عن مواجهة نمط معين من أنماط الحياة ...

ومهما ينجح الفرد الهدام فى تحقيق غاياته العدوانية الهدامة فانه لابد من أن يظل ضحية لضروب من الشقاء النفسانى العميق ، لأن سلوكه قد انطوى على خيانة للحياة نفسها فى شخصــه وفى أشخاص الآخرين . وعلى العكس من ذلك نجــد أن الشخص السوى المتمتع بصــحة نفسية سليمــة لا يملك سوى الاعجــاب بمظاهر الحب والشجاعة والرقة لدى الآخرين » (١) .

وخيانة الحيــاة انما تجىء من خيانة نواميس البر ، والرحمــة ، والشفقة ، والوداعة ... التى ينبغى أن تسود الحيــاة الباطنية للنفس الانسانية ، كما تسود تصرفاتها الظاهرة ، وهذا هــو جوهر ما وصلت اليه بحوث علم النفس الحديث الذى هو قبل كل اعتبار آخر علم طبيعى ينقب فى أغــوار الروح الانسانية ســواء أسلم باستقلالها عن الجسد ، أم لم يسلم بذلك .

موقف علم الاجرام

هذا وقد تعرض بعض العلماء لموقف الحقائق الروحية الحديثة من مواجهة ظاهرة الاجرام ، منهم الدكتور فرناندو أورتيز Fernando Ortiz وهو عالم جنائى معروف وأستاذ للقانون الجنائى بجامعة هافانا بالجمهورية

---

(١) عن كتــاب « المشــكلة الخلقيــة » للدكتور زكريا ابراهيم المرجع الســابق ص ٢٣٦ ، ٢٣٧ .

الكوبية ووضع فى هذا الشأن مؤلفاً خاصاً عنوانه « الفلسفة الجنائية عند الروحيين » (١) (١٩٥٠) .

وقد تناول فيه وجهات نظر بعض اعلام الروحيين فى هـذا الشأن وبوجه خاص آراء الفيلسوف الروحى آلان كاردك Allan Kardcc (٢) وانتهى الى وجود أوجه تقارب واضحة بين هذه الأخيرة وبين آراء العالمين الجنائيين سيزار لومبروزو C. Lombroso والريكوفرى Enrico Ferri وهما من اقطاب « المدرسة الوضعية الايطالية » فى علم الاجرام .

وكان أورتيز قـد اتصل بلومبروزو شخصياً فى أثناء زيارة له الى ايطاليا فى سنة ١٩٠٥ ، وتحادث معه فى شأن هـذا التقارب الفريد بين نظرياته الأساسية فى العقاب وبين التعاليم الروحية التى كان ينادى بهـا كاردك ، فكلفه لومبروزو عقب هذه المقابلة بأن يضع مذكرة لعلها تفيد فى « أرشيفه » الخاص عن التحليل النفسى ، وقد كان لومبروزو من العاملين فى هذا الحقل ، بالاضافة الى عمله فى الطب الشرعى فى الجامعاتالايطالية.

وفى سنة ١٩١١ دُعى أورتيز لكى يلقى الخطاب السنوى فى افتتاح دورة « الاكاديمية النظرية والعلمية لكلية الحقوق بجامعة هافانا » (٣) ، فكان محور هذا الخطاب هو التقارب الواضح بين وجهات نظر لومبروزو وآلان كاردك من الناحية العقابية . وكانت هـذه الخطبة هى نقطة البدأ عند أورتيز فى وضع مؤلفه الآنف الاشارة اليه .

ومن بين النقـاط الهامة التى تناولهـا أورتيز الفلسـفة الروحية المؤسسة على الاعتقـاد فى المسئولية الخالدة للروح عن افعالهـا بوصفها تعبيراً عن مستوى تطورها الذى لا يتوقف . وهـو يقرر أن ردة المجرم أو ارتداده الى أصله الحيوانى ــ وهو ما كان ينادى به لومبروزو بالنسبة لطائفة « المجرم بالفطرة أو بالتكوين » ــ تشير بحسب الصيغة المـاهرة

---

(١) La Filosophia penal de Los espiritistats :
La Philosophie Pènale des Spiiites

وللمزيد راجع مجلة « دوام الحياة بعد الموت » La Suıvie التى يصدرها « الاتحاد الروحى الفرنسى » وهى الآن فى سنتها الثالثة والخمسين . (عدد مارس ــ ابريل ١٩٧٢) .

(٢) اجع ما ورد عنه فى « المفصل » الجزء الأول ص ٤٦٨ ــ ٤٦٩ .

(٣) Académie Théorique et Pratique de La Faculté de Dıoit.

التى وضعها العالم الجنائى الايطالى فريرو Ferrero الى أن جريمة الحاضر التى يرتكبها المجرم بالتكوين لا تمثل تكراراً دقيقاً لأفعال همجية كانت تقع قبل التاريخ ، بل ثمرة اتصال البيئة الحاضرة « بأرواح متجسدة » بدائية ، أى لم تتطور بعد التطور الكافى .

ولا ريب أن مدرسة لومبروزو نفت حرية الاختيار عند الجانى ونسبت سلوكه الى أمراض نفسية وعقلية كثيرة تسبب ردود فعل غير اجتماعية : منها العصاب ، والاكتئاب ، والانحراف ، والتشنج ، والشيخوخة ، والتخلف ، والميل الجامح Manie ... بالاضافة الى بعض العادات والظروف الاجتماعية مثل ادمان الخمور والمخدرات ، ومثل الفاقة ، وافتقاد الاتزان ، بالاضافة الى جرائم العاطفة ، والحسد ، والانتقام ، والطمع ، والتعصب ... والمسئولية عندها لا تعنى أكثر من الصلة بين المجرم وبين الدوافع التى تفرض عليه الاجرام فرضاً .

وبالتالى فان النظرية الروحية تقترب من النتائج العلمية التى وصل اليها علم الاجرام الحديث ، ولكنها تذهب الى ابعد من علم الاجرام من زاوية انها لا تنظر فحسب الى الحياة الحاضرة للمجرم ، بل تعتبر أن وجوده الراهن عبارة عن مجرد حلقة واحدة فى سلسلة مترابطة من حيوات متعددة ، أو من عدة « عودات للتجسد » وهى العقيدة التى اقتنع بها كبار الباحثين الروحيين . (١)

وبعبارة أخرى ان الفقه الروحى يعتقد أن الانسان يتصارع مع ظروف الحياة خلال أكثر من وجود واحد حتى يتطهر من أخطائه ومن أوجه ضعفه وقصوره . وبالتالى فان عقاب الجانى ليس وسيلة انتقام من تصرف صدر منه فعلاً بمقدار ما هو امداد له لحياته الاجتماعية فيما بعد توقيع العقاب عليه .

على أن أورتيز يلاحظ أن فلسفة الروحية لا تذهب مذهب لومبروزو من ناحية الاعتراف بوجود مجرم غير قابل للاصلاح ، بما أن كل روح قابلة للاصلاح والتطور ، ولو فى وجود ما بعد الموت الذى قد لا يعترف به علم الاجرام فى مفهومه التقليدى . ولذا فلا تعترف فلسفة الروحية بجدوى عقوبة الاعدام أو حتى بجدوى أية عقوبة « مؤبدة » فى الحياة الدنيا أو الأخرى . لأن العقوبة المؤبدة فى هذا المفهوم الأخير تعنى ظلماً وخرقاً للعقل ، فان الله تعالى لم يخلق الأرواح لكى يصبح جلادها ، أو عدوها .

---

(١) ولنا فيها مؤلف خاص عنوانه « فى العودة للتجسد بين الاعتقاد والفلسفة والعلم » ١٩٧٦ . الناشر دار الفكر العربى .

كما تعرف الفلسفة الروحية ـ بحسب أورتيز ـ مبادىء التكفير عن الذنب بالألم ، والتوبة ، وضرورة تعويض الضرر الذى وقع على نحو أو آخر . وتعتقد ان التوبة لابد ان تتحقق فى يوم من الأيام ولو كان فى المستقبل البعيد .

وفى نفس الوقت نلاحظ أنه اذا كان لومبروزو قد عنى بوجه خاص بالتكوين الجثمانى لفئة خاصة من الجناة هى فئة « المجرمين بالتكوين أو بالفطرة » فان الفلسفة الروحية تعنى أولاً بالتكوين النفسى او الروحى كأقوى مصدر وراء سلوك الانسان بوجه عام ، يستوى فى ذلك الانسان العادى مع الانسان صاحب السلوك المضاد للمجتمع ، وهو المجرم فى المفهوم الشائع لعلم الاجرام .

* * *

ومما لا ريب فيه انه مهما قيل ان الجريمة نتاج التكوين الجثمانى ، أو نتاج البيئة الاجتماعية للجانى ، فهى فى النهاية نتاج تخلف فى تطور العقول والوجدانات متسم بقدر واضح من الأثرة المدمرة لكل شعور انسانى كريم . فهى فى النهاية نتاج هذه الأثرة التى لولاها لما وقع العدد الاكبر من الجرائم الخطيرة حتى عند تماثل التكوين الجثمانى أو البيئة الاجتماعية بين جانيين معينين . بل لماذا لا نقول أن وراء التكوين الجثمانى للجانى يوجد تكوينه الروحى أو ان شئنا العقلى الذى يتحكم فيه ـ الى مدى أو الى آخر ـ لأن الذات هى سيدة المادة وصاحبة السيطرة عليها ـ ولو الى مدى معين خاضع لنواميس طبيعية لا حصر لها ـ لا العكس ؟ ! . . .

ولذا ينبغى الا يثير الاستغراب أن نجد أن عدداً ملحوظاً من علماء الاجرام وفلاسفته لا يجد مفراً من تناول موضوعات الأخلاق ومن الربط بينها وبين السلوك الاجرامى ، سواء على نحو فلسفى أم وضعى ، وذلك بالمقدار الذى يبدو لهم السلوك الاجرامى فيه مرتبطاً بالموقف الخلقى على نحو قوى أو ضعيف .

وفى هذا الشأن يلاحظ عالم الاجرام المعروف ب. دى توليو B. Di Tullio انه لفهم ظاهرة الجريمة من الضرورى ان نبدأ بدراسة الانسان ؛ وأن نضع هذه الظاهرة فى وسط جميع الدراسات وجميع التحقيقات ، كما فعل الانسان فى العصر الحاضر فى قطاع العلوم الطبيعية والفلسفية . وان المرء ليلاحظ فى الواقع حاجة متزايدة لوضع الانسان فى

وسط جميع الدراسات والتحقيقات ، وهذا أمر طيب جداً ؛ لأنه اذا اراد المرء أن يقيم مقارنة ما فعليه ان يقدر أن التقدم الذى أحرزته العلوم البيولوجية ـ النفسية أدنى بكثير من التقدم الذى أحرزته العلوم الطبيعية.

وبالتالى فانه من الضرورى استبعاد هذا السبب من عدم التوازن الضار ، واعادة نوع من التناسق بين تقدم العلوم للصالح الأسمى للحضارة . والانسان منذ القدم وجه اهتمامه الى العالم الخارجى ، ومن ثم أهمل على الدوام ما كان ينبغى أن يعطيه بنفسه معرفة أوفى من غيرها .

وان من الأمور التى يتفق الناس على الاقرار المتزايد بها أن كل علم له رسالة أساسية ، وهى تحسين الكائن الانسانى فى جانبيه الجثمانى والروحى ، لأنه عن طريق تحسين الانسان فحسب يمكن أن يؤمل المرء فى أن تتحسن الانسانية . وفى قطاع علم الاجرام من المعترف به بوجه عام أن الكائن الانسانى يمثل الخلية المكونة للمجتمع ، وان من رسالة المجتمع أن يدافع عن نفسه ازاء كل ما يمكنه أن يؤثر فيه فى اتجاه التشويه ، والانحلال ، والمرض منذ نشأته ، وخلال كل أوجه تطوره ، وبعد نهاية وجوده . وان رسالة خطيرة كهذه لا يمكن الاحساس بها الا على وجه عميق لدى كل من يستدعى للاهتمام بالمساعدة ، وبالحماية ، وبالتعليم ، وبالدفاع عن الكائن الانسانى فى كل احتياجاته الفسيولوجية ، ومطالبه التعليمية ، وباقامة مجموعة قواعد متعلقة بحقوقه وبواجباته فى نظر شامل وموحد للوجود الانسانى ، سواء من زاويته المادية أم من زاويته الروحية .

ولهذا السبب يلتقى الآن علماء البيولوجيا والفلسفة بصورة متزايدة عند الاقرار بضرورة اعتبار الكائن الانسانى مجموعة متوحدة **Ensemble unitaire**. فبقدر ما ينبغى على الفلاسفة الاقرار بأنه لا ينبغى الحديث الا عن الجسد المزوّد بالحياة ، وعن الروح المتجسدة ، بقدر ما ينبغى على علماء البيولوجيا الاقرار بأن سلخ العلم عن الفلسفة معناه تفريغ العلم من جوهره ، وجعل الفلسفة زائفة .

وان فكرة كهذه تعنى عالم البيولوجيا ، بقدر ما تعنى الفيلسوف والطبيب والأستاذ . اى أنها تعنى كل انسان تستدعيه ظروفه للدفاع عن الوجود المادى والأدبى للانسان ، وأيضاً للدفاع عن رخاء الانسان والمجتمع وان التفكير بأن الكائن الانسانى مجموعة متوحدة من الجسد والروح ، تكون جوهراً متوحداً ، يمكن لكل متخصص أن يحقق مزية للوصول الى حل فعال لكل تلك المشكلات الانسانية والاجتماعية القائمة على وجهات نظر تنظر للأمور من طرف واحد ، وبالتالى عديمة الجدوى .

ومن ثم فانه بسبب تعذر اشباع نظرية مادية خالصة ، أو روحية خالصة للحياة ــ ما دام الانسان يمثل مجموعة متوحدة ــ يبدو من الواضح أنه بقدر ما ينبغى على عالم البيولوجيا أن يحاول اخضاع الجانب الحقيقى للكائن الانسانى بقدر ما ينبغى على الطبيب الاقرار بأنه عندما يعالج الجسد يعالج الروح،وعندما يعالج الروح يعالج الجسد أيضاً . ومن هنا يجىء مصدر هذه العلوم الجديدة النامية التى تحمل أسماء « الطب التكوينى » Médecine Constitutionnalistique ، و « علم النماذج الحيوية »Biotypologie و « الطب النفسى »Médecinepsychologique والطب النفسى العضوىmédecine psychosomatique، ومصدر تطبيقاتها النامية دواماً فى قطاع الطب الوقائى والاجتماعى ، وكذلك تجىء كل صور النشاط الصحية والمرضية التى تميل الى تحسين الشخصية الانسانية والحياة الاجتماعية (١) » .

* * *

وثمة فارق هام ينبغى أن يراعى عند الموازنة بين موقف علم الاجرام ، والفلسفة الروحية السائدة وهو موضوع « التيسير والتخيير » . فان لومبروزو كان من أنصار القدرية المطلقة . وكان لا يعتقد بأن المجرم يملك قدراً ما من حرية الاختيار فى سلوكه الاجرامى ، وذلك بالأقل قبل أن يعرف طريق البحث الروحى ويصبح من دعاته فى ايطاليا ، ويصدر فيه مؤلفه « ماذا بعد الموت » .

والظاهر أن أورتيز تأثر بهذا الموقف أكثر مما ينبغى الى حد أنه كان يعتبر أن المسئولية الجنائية مسئولية قانونية قبل أن تكون أدبية او خلقية . وقد أخذ مشروع قانون العقوبات الكوبى الذى وضعته لجنة برئاسة أورتيز بمبدأ المسئولية القانونية . هذا غير أنه وقع فى التناقض فى أكثر من موضع اذ سلم بحلول اخرى لا تستقيم الا مع التسليم بحيازة الجانى قدراً ما من الاختيار ، وبالتالى لا تستقيم الا مع مسئوليته الأدبية .

ولذا فقد استبدل مشروع أورتيز بمشروع آخر اعترف بحرية الاختيار التى تنادى بها الفلسفة الروحية ــ بما فيها فلسفة آلان كارك ــ مهما كانت هذه الحرية مقيدة بعوامل كثيرة يتعذر تماماً تجاهلها بمقدار ما يتعذر تجاهل حرية الاختيار ولو كمجرد مبدأ فلسفى سليم . وقد

(١) B. Di Tullio : Manuel d'Anthropologie Criminelle Trad fr. par V.V. Stanciu 195 - p. 40 - 42

عرضنا لموقف لومبروزو من نفى حرية الاختيار فى مؤلفنا فى « مبادىء علم الاجرام » ونقدناه تفصيلا ، كما تعرضنا لموقف أورتيز (١) .

موقف علم الأخلاق

ومثل علمى النفس والاجرام علم الأخلاق فى كل فلسفاته واتجاهاته منذ أقدم العصور لغاية الآن ، فهو لا يقوم على اساس آخر غير تمجيد الايثار بوصفه أصلا لكافة الفضائل وتحقير الأثرة بوصفها أصلا لكافة الرذائل . كما يربط ربطاً منطقياً بين هذا الناموس الخلقى الطبيعى اللازم لنجاح الحياة وبين تحقيق العدالة المطلقة التى من حق كل عقل مفكر ان يرنو اليها ، وأن يبحث عن مصادرها بعيداً عن وجدان اى انسان ، ومن باب أولى بعيداً عن شتى نزواته وانفعالاته .

فالباحث عن العدالة فى وجدان الانسان متطلب فى الماء جذوة نار .. ومن أين اذاً يمكن ان تشرق نار العدالة ونورها فتبدد فى رحبات الكون الفسيح مظالم البشر وظلمة ضمائرهم ؟ ! وكيف تعيد الى النفوس الجزعة الحزينة حقها السليب وسكونها الطبيعى المشروع ؟ ! ثم ان سلطان هذه النواميس العادلة المطلقة ، المعدة كيما تحكم أحداث الحياة منذ الأزل والى الأبد ، وفى كل مكان وعلى كل مستوى ، هو الأمر الوحيد الذى يفسر معنى الوجدان الانسانى ، ومعنى رسالة هذا الوجدان فى استلهام هذه القوانين حلولها ، ومحاولة الوصول الى بعض أسرارها .

وهو الأمر الوحيد الذى يفسر معنى قولنا بأن ارضاء الضمير يرضى الله تعالى وان مخالفته تغضبه . فلولا هذه النواميس المطلقة الحكيمة لما كان للوجدان الانسانى — الذى هو محور الدراسات النفسية والخلقية — من مغزى ولا هدف ، ولما كان هناك محل لرضاء ولا لغضب ، ولما كانت هناك من وحدة سامية تربط بين ضمائر الناس على اختلاف عقائدهم ومشاربهم برباط وثيق من الاحساس بسمو الفضيلة وبضعة الرذيلة ، بل أيضاً من الاحساس المشترك بسلطان هذه وتلك على مر الدهور والأجيال ، وبالتمييز بين القبح والجمال فى معالم الحياة ، بل وفى أفئدة الناس ودوافعهم كيفما كانوا وأينما وجدوا .

---

(١) طبعة ٣ ص ٦٠ — ٨١ .

ولا يتسع المقام بداهة للخوض فى علم الاخلاق ، أو فى الفلسفة الخلقية ، أو فى الفلسفة العامة بمقدار اتصالها بهذا أو بتلك ، انما يكفى هنا أن أوجه نظر القارىء الى أن دور الايثار والأثرة وأثرهما فى كافة النوازع البشرية لم يكن فى أى وقت موضع شك أو نقاش . وأن هذه الحقيقة وحدها تحمل على الاعتقاد بأنهما يمثلان وجهين متقابلين لناموس طبيعى واحد مطلق يسرى على تطور الأحداث فى اتجاه أو فى آخر فى أى زمان أو مكان ، وذلك ضمن نواميس أخرى مطلقة للحق وللجمال . وأنه لولا هذه النواميس المطلقة للحق وللجمال ، لما أمكن أن تلتقى ضمائر الناس عند التعلق بالحق وبالجمال ، حتى وان تباينت أذواقهم ومشاربهم ومقاييسهم واتجهت كل اتجاه . ولذا فان علم الأخلاق يلتقى مع علم الجمال فى انه علم معيارى يستمد قيمته من مدى ارتباطه الصحيح بالمثل الأعلى أو بالمعيار العام الذى يرنو اليه .

ولا ريب أن الايمان بوجود هذا المثل الأعلى يجعل أى ناقد اكثر شجاعة فى نقده للأمور ، وأكثر صواباً فى الحكم عليها ،وأكثر رغبة فى تعرف لب الحقائق . فعندما نتأكد من أن الجمال والقبح معاً كائنان فى الطبيعة الداخلية لما يصادفنا من أشخاص وأشياء وأحداث فاننا لن نسمح لوجداننا أن يتمادى كثيراً فى الاعجاب بما لا يستحق الاعجاب منها على حسبان أننا بهذا الاعجاب نرفع من شأنها ، ولا فى تهوين ما لا يستحق التهوين منها على حسبان اننا بهذا التهوين ننزل من قدرها . فلا الاعجاب فى غير موضعه ، ولا التهوين فى غير موضعه له أية قيمة فى تعيين موضع الأشخاص ، والآراء ، والأشياء ، والأحداث ، من نواميس الحياة الصادقة صدقاً مطلقاً فى تقديرها للأمور (١) .

وكان مهمة الوجدان الانسانى فى حكمه على الأمور — عند التقدير أو عند النفور — هى مجرد محاولة الوصول الى حقيقة موضعها من الجمال أو القبح ، ومن ناحية مدى الاتساق الصحيح مع هذه النواميس الأزلية أو عدم الاتساق معها . فاذا ضل اى وجدان طريقه فى الحكم عليها ، فالخسارة واقعة على هذا الوجدان وحده — بمقدار بعده عن حقائق الأمور — وليست على الشخص ، أو الرأى ، أو الشىء ، أو الحدث ، الذى كان محلا لحكم خاطىء من هذا الوجدان .

وهذا كله من شأنه أن يزود الانسان بالحرية فى النقد ، وبالقدرة

(١) ولذلك فان الدراسات المعاصرة لعلم الاخلاق وثيقة اتصال بدراسة علم الجمال

عليه ، وبالرغبة الجادة فى الحكم المحايد على كل ما يصادفه من أمور مهما بلغ موضعها من الخطورة أو التفاهة . وهكذا يرتقى الوجدان تدريجياً عن هذا الطريق — طريق محاولة الحكم الصحيح على الأشياء — حين يتخلف حتماً عن طريق التحامل أو المحاباة والاغضاء .

بل انى لا اغالى عندما اقول ان قيمة اية مبادىء خلقية تكاد تنحصر فى مدى نجاحها فى الوصول الى كنه هذه النواميس الطبيعية ، وأيضاً فى مدى نجاحها فى الارتباط بها فىحكمها على كل ما يصادفها من امور الحياة، حتى على ما يصدر عن الوجدان من مشاعر داخلية قد لا يكون لها أى صدى خارجى بحسب الظاهر ، وان كان لكل فكر ولكل شعور صداه المحتوم بحسب الواقع ، وذلك لأن « الافكار أشياء » بحسب هذه القوانين نفسها ، وطبقاً لما تكشفت عنه حقائق الحياة ، وهذا كله تسلم به تماما اوليات علم الأخلاق .

ثم ان الأحداث — متى حدثت — تتسلسل تسلسلا محتوماً بسبب قانون السببية فى اتجاه أو فى آخر مهما كان حكمنا عليها أو موقفنا منها مصيباً او مخطئاً .. فالأمر الهام دائماً هو الحدث فى ذاته لا الحكم عليه . والأمر الهام دائماً هو أن يكون الحدث فى ذاته متسقاً الاتساق المطلوب مع النواميس الصحيحة الصالحة للحياة ، والا فان عاقبته وخيمة على الانسان المسئول عن هذا الحدث مسئولية مباشرة أو غير مباشرة فى أوسع معانيها .

وهذه الحقيقة الواضحة بذاتها تقتضى أن ندرك مدى خطورة دور الحرية الكاملة للحكم على الأحداث بوجه عام ، وعلى موضعها من الاتساق مع النواميس الخلقية الصحيحة للحياة . وذلك بصرف النظر عن نوع هذه الأحداث ، وموضعها ، وموضوعها ، وتاريخ وقوعها ، منذ فجر التاريخ حتى غروبه ان صحّ أن للتاريخ فجراً وغروباً .

فان كان الحَدث نفسه صحيحاً ومتسقاً مع النواميس الخلقية الصحيحة للحياة فلن تنال من صحته الأقوال الجوفاء مهما بلغ مقدارها ، ومهما كان مدى رسوخها فى الأذهان . واذا كان الحدث نفسه خاطئاً وغير متسق مع هذه النواميس الخلقية فلن تصحح خطئه عبارات المديح والثناء ولو ملأت الآلاف من المجلدات وربما الملايين ، وانقضى عليها المئات من السنين وربما الآلاف . وما يصدق على كل حَدث ، يصدق أيضاً على كل مبدأ ، وكل رأى ، وكل احساس ، وكل موقف من الأحداث والمبادىء ، والآراء ، والأحاسيس فى تسلسل نتائجها تسلسلاً محتوماً .

ومتى أدرك الانســـان بعقله أو بوجدانه هــذه الحقيقة الواضحة ورسخت عنده الرسوخ المطلوب فلن نجد ابة غضاضة فى ان يطلق لنفسه قبل غيره حرية الفكر اطلاقاً تاماً من عقالها . ولن يجد أية غضاضة فى أن يمارس هــذه الحرية ممارسة حقيقية بدلاً من كثرة الحــديث عنها ، والتظاهر بها ، والاعتقاد الخاطىء بأنه متحرر العقل فعلاً ، وانه ينبغى أن يمنح هذه الحرية نفسها الى الآخرين . أو بالأدق أن يفرضها عليهم فرضاً بأساليب ظاهرها الرحمة وباطنها العذاب ! !

* * *

أيهــا الأخ الكريم الا تتواضع قليلاً وتنظر الخشبة التى فى عينيك قبل أن تنظر القذى الذى فى عين أخيك ؟ ! . ناضل لأجل حريتك قبل أن تناضــل لأجل حرية الآخرين . بل أقول : ناضل اولاً ، وتوسل الى الله كثيراً حتى يفتح بصيرتك فترى العــوائق التى فى عقلك ووجدانك والتى تحجب الكثير والكثير جداً عن بصرك وبصيرتك من هذه النواميس وعندئذ ستعرف كيف تتخلص من العوائق وكيف تضىء مشعل الحرية الحقيقية لنفسك وللآخرين .

وهذا القول لاأقوله لغيرى،بل اننى لأقوله لنفسى أولاً.وأقوله لنفسى صبحاً ومساءً ، وبكرة وعشية ، مع كل خلجة من الخلجات التى اتجه بها الى قلب الوجود ، أو أحاول بها هذا الاتجاه ، ولا اعلم مدى نجاحى أو فشلى فيه .

الا ان حرية العقل والوجدان هى أسمى ناموس فى الأخلاق ينبغى أن يسعى الانسان الى تحقيقه ، وان ضوء البصيرة هو الضوء الوحيد الذى تتضاءل الى جانبه جميع الأضواء ، ولذا يستحق شرف النضــال لأجله مهما طال النضــال ، ومهما كانت تبعاته الجسام ، ومهما كانت فداحة المسئولية عنه أمام الضمير لا أمام اى انسان من بنى البشر وايهم فى نظرى عظيم القدر جليل المقام .

وهذه الحرية ليست مصدراً للمسئولية الخلقية فحسب ، بل هى أولاً مصــدر للأخلاق الفاضلة ، وبغيرها لا يمكن ان ينشط اى ناموس خلقى لأداء دوره فى النهوض بالانسان ، وفى الارتفاع به ولو درجة واحدة ضئيلة عن دور المنفذ الأعمى لانفعالات الغريزة ، والمطية الذلول لردود الفعل البدائية التى منها الغرور الأحمق والتعصب الممقوت .

ويضيق المقام عن الحديث فى رسالة هذه النواميس الخلقية بطريقة

أكثر تفصيلا ، ذلك رغم الصلة الوثيقة التى بينها وبين موضوع الروح والخلود ، فهذه الصلة أوثق بكثير مما قد يبدو لأول وهلة خصوصاً عندما نريد ان نحكم حكماً صادقاً على مدى عدالة النتائج — حتى فى هذه الحياة الأرضية العابرة — وعندما نربط بينها وبين مقدمات خلقية معينة فيبدو التفاوت ضخماً بين هذه وتلك .

ومن أسباب هذا التفاوت الضخم أن معلومات الانسان عن هذه النواميس لا تكاد تذكر ، لأن معلوماته عن نفسه ، وعن حقائق الحياة المحيطة به لا تكاد تذكر أيضاً ، والقليل الذى يعلمه مشوب بالكثير من الخلط والخطأ ، فمقاييسنا الخلقية متأثرة « بالنفعية » أكثر من تأثرها بهذه النواميس الطبيعية ، كما هى متأثرة بالكثير من المفاهيم البالية ، والاعتبارات الاجتماعية الخاطئة .. وما أكثرها وما أكثر تضليلها للضمائر والأبصار .

ومنها أيضاً الارتباط بأقيسة غير صائبة كثيراً ما تحمل خطأ اسم العلم أو الاعتقاد ، وما أكثر ما يسند الى هذا أو ذاك من آثام وأوزار . ومنها ان أحكامنا تبنى فى الغالب على المظاهر الخارجية لا على اللباب والأسرار . ومنها الغرور والادعاء ، والمطامع التى لا تتوقف للانسان والتى كثيراً ما يسترها الرياء الاجتماعى بأوصاف براقة شتى .

لذلك كله فان مقاييسنا الخلقية الاجتماعية تكاد تكون محض ضياع ما بعده ضياع . الى حد أننا كثيراً ما نقدر أرفع تقدير بعض أولئك الذين قد لا يستحقون من التقدير شيئاً ، حين قد نزدرى أشد ازدراء بعض من قد يستحقون من نواميس الحياة الخلقية الصحيحة كل احترام وتقدير .

ومعيار تمجيد كل ما ينبعث من الايثار ، وتحقير كل ما ينبعث من الاثرة قد يكون أصدق معيار فى التعبير عن نواميس الأخلاق الطبيعية ، بل لعله أصل لكل حقيقة خلقية صحيحة ، وللحكم حكماً صادقاً على أى انسان ، وأى تصرف ، وأى نداء . ولكن هذا المعيار بوصفه تعبيراً عن ناموس خلقى طبيعى لا يكفى وحده ، انما ينبغى ان يضاف اليه التسليم بكشوف روحية كثيرة ، مثل عراقة الذات ، وتضامن ماضيها وحاضرها كوحدة لا تتجزأ — بسبب ناموس السببية — فى رسم خطوط قدرها ومصيرها ، هذا التضامن الذى هو حقيقة روحية خلقية بمقدار ما هو حقيقة طبيعية بيولوجية تتحكم فى سير ركب التطور فى الاتجاه الصحيح او فى الاتجاه الخاطىء .

الباب الثالث

فى السببية

بين التشريعين الطبيعى والوضعى

الفصل الأول

فى السببية كناموس طبيعى

لا ريب أن السببية هى ناموس الطبيعة الأول ، لأن الطبيعة العامة لا يفلت من تقديرها شيء ، ولا تعرف تمييزاً بين سبب مباشر وآخر غير مباشر ، بل يحكم ظواهرها ناموس من الترابط بين الأسباب والنتائج على أوسع نطاق والى آخر مدى ، وهو ناموس يقع فى الصميم من هذا السؤال الخطير وهو تسيير أم تخيير ؟ ..

وهذا الترابط الطبيعى بين الأسباب والنتائج أمر مسلم به منذ القدم . وتحدث عنه الفلاسفة كثيراً ، وفيه يقول الفارابى « ان الله هو علة وجود الأشياء ، فهو الذى يعطيها الوجود الأبدى ، ويدفع عنها العدم الأبدى ... أما الأشياء ذاتها فانما يؤثر بعضها فى بعض وفقاً لقوانين نعرفها من التجربة (١) » .

ويقول ابن رشد أيضاً « ان الجاحد للأسباب الفاعلة اما منقاد بشبهة سفسطائية أو جاحد بلسانه لما فى جنانه ، ومن ينفى ذلك فليس له أن يعترف بأن كل فعل لابد له من فاعل ... وهذا محال لا شك . أما أن هناك أسباباً تأثيرها بسبب من خارج لا بنفسها ، فهذا ليس معروفاً بنفسه لنا ومتأكداً لدينا ، وهو يحتاج الى فحص كثير . أما أن هناك بعض مسببات تنتج بدون معرفة الأسباب فليس بلازم أن تكون تلك الأسباب خارجية ، اذ قد تكون داخلية ولكنها مجهولة لنا فقط » .

كما يقول ابن رشد « ان الواقع يؤكد وجود المسبب عند وجود السبب ، وقد يكون السبب مضافاً الى سبب آخر اضافة لا تتناهى ،

---

(١) عن « أهداف الفلسفة الاسلامية » للدكتور عبد الدايم أبو العطا ١٩٤٨ ص٥٢ .

وقد توجد أشـياء أخرى تعوق السبب عن التأثير وايجاد المسبب » .

وهو يرى أن هذه الأسباب ليست مكتفية بنفسها فى هـذا الفعل ، والله سبحانه هو الذى خلق الأسباب وقدرها ، وهو يقوم عليها كما يقوم كل مخلوق من مخلوقاته . ان الموجودات يفعل بعضها فى بعض ومن بعض، وانهـا ليست مكتفية بنفسها فى هـذا الفعل بل بفاعل من خارج فعـله ، بل فى وجودها فضلا على فعلها » (١) .

وفيما يلى نعالج بعض الجوانب العـامة فى هذه السببية الطبيعية ، ثم نعرض لدورها بوصـفها ناموساً خلقياً ، وذلك فى مبحثين متتابعين وبالقـدر اللازم — فحسب لموضوع التسيير والتخيير .

المبحث الأول

بعض الجوانب العـامة
فى السببية الطبيعية

ارتباط الأسباب بالمسببات قانون طبيعى لا ينبغى لأحد ان ينازع فى صحته — فيما نقدّر — وفى أنه ليس فحسب قانون الوجود ، بل هو قانون المنطق ، والحكمة ، والعدالة الذى تتفرع عنه سائر القـوانين الاخرى . وهو الذى يدعو العقل دواماً الى التسـاؤل عن العلة أو عن السبب فى كل ما يشاهده أو ما يتمثله من ظواهر الوجود المـادى أو العقلى ، حتى يصل به العقل الى أن يتساءل عن علة هذا الوجود نفسه ، وعلته هو فى هـذا الوجود ، وعلة هذا الوجود فيه .

ومن المحال أن ينسب هـذا القـانون الطبيعى الى المصـادفة التى معناها الفـوضى والتى قد تصيب مرة وقد تخطىء مراراً ، أما هـــذا القانون فلا يخطىء أبداً ، ونفس الأسباب ينبغى أن تنتج فى الطبيعة نفس النتائج ، والا فهناك حتماً خطأ فى الحساب أو فى التقدير .

ومن المحال أيضاً أن ينسب هذا القـانون المنطقى الحكيم العـادل الى المـادة الموات ، فان المـادة أبعـد ما تكون عن أن تصـلح لأن توصف بالمنطق أو بالحكمة أو بالعـدل ، وهى عاجزة حتى عن تعليـل نفسها . فالتعليل الوحيد الممكن لهـذا القـانون هو نفس التعليل الوحيد الممـكن لكل ظواهر الحياة المحكومة به ، وهو العقل الاعظم ، أو القـوة العظمى

---

(١) عن « تهافت التهافت » لابن رشد ص ١١٢ وما بعدها .

الكائنة وراء جميع ظواهر الحياة التى نتمثلها والتى لا نتمثلها ، تلك التى يبـدو أن لهـا فى أذهاننا بعض تعليل ، وتلك التى تعجز اذهاننا عن أن تجد لهـا أى تعليل .

وهذا التساؤل عن الارتباط بين الأسباب والنتائج لا يمكن أن يهرب منه اى مفكر أو باحث . وهو مفتاح العقل الى المعرفة الصحيحة بقـدر ما يحسن تحديد هذا الارتباط ، خصوصاً وان الأسـباب الطبيعية لكل ظاهرة متعددة متنوعة ، وكلمـا تعمق المفكر فى البحث فى الأسباب المباشرة وغير المباشرة كلما وجد ان وراء حلقة بحثه المحـدود حلقـات أخـرى لتفكير غير محدود . وليس العجز عن الوصـول اليها أو الى بعضها دليلاً على عدم وجودها ، ولكن النجـاح فى الوصـول اليها وصولا صحيحاً هو مفتاح كل علم صحيح .

عن السببية بين الغزالى وهيوم

ويراعى التمييز بين رابطـة السببية الطبيعية التى يحكمها قانون طبيعى معروف وهو أن نفس الأسباب تنتج دائماً نفس النتائج وبين بعض الظواهر الأخرى مثل رابطة التعاصر أو التلازم الزمنى ، التى قد تتحقق مراراً وتكراراً بغير أن تفيد ولو على نحو ما توافر رابطة العلية أو السببية .

وهـذا التمييز بين السببية وبين التلازم أو التعاصر الزمنى فطن اليه من قـديم الامام ابو حامد الغزالى (٤٥٠ — ٥٠٥ هـ) ومن بعـده الفيلسـوف البريطانى دافيد هيوم (١٧١١ — ١٧٧٦ م) « وأسـاس الفكرة المشتركة عند الرجلين هـو البيان بأن حادثة ما لا يجوز أن تعـد سبباً فى حادثة اخرى لمجرد أننا نراهما متصاحبين متلازمين دائماً ، أو متعاقبين بلا تخلف .

فمهمـا تعددت الحـالات التى رأينـا فيهـا الحادثتين أو الشيئين متلازمين متعاقبين ، فذلك لن يزيد على كوننا قد تعودنا هذا التلازم أو التعاقب بحيث اذا وقعت احداهما توقعنا حدوث الأخرى بحكم الرابطة التى بينهمـا . ولكن هل يعنى ذلك استحالة أن يحدث فى المستقبل غير ما ألفنا ، فتقع احدى الحادثتين ولا تصحبها الأخرى ؟

يقول الغزالى وهيوم ، كلا ، ليس محالاً عند العقل فما يزال العقل يجيز استقلال أحدهما عن الأخرى ، رغم ما قد تعودناه فيها من تلازم لم ينقطع فى الحالات المـاضية وهو قول لا يقرهما عليه فلاسفة آخرون ، كما لا يقرهما عليه الادراك الفطـرى عند عامة الناس — لأن الفلاسفة وعامة

الناس جميعاً يرون ان فى الحوادث أو الأشياء قوة سببية من شأنها ان تستحدث ، أو أشياء تابعة حتماً ، ولا استثناء لتبعيتها فى مستقبل كما لم يكن لتبعيتها استثناء فى حاضر أو ماض ...

اما الغزالى وهيوم فيذهبان الى القول بأن لكل حادثة استقلالها الذاتى عن الحادثة الأخرى.وما الرابطة السببية المزعومة بين حادثة سابقة وأخرى لاحقة الاعادة تعودناها لا شأن لها بطبيعة الأشياء نفسها ، ومن ثم جاز عندهما ان يأتى ظرف تحدث فيه أولاهما ولا تعقبها الأخرى . وأود ان الفت نظر القارىء الى أن المسألة ليست مجرد لجاجة فى الجدل بغير حاصل ، بل هى مسألة تمس بناء العلم فى صميمه . لأنه اذا ما أخذنا بوجهة النظر هذه كان معناها أن قوانين العلوم قائمة على احتمال الصدق لا على يقينه ، اذ لو أردنا لتلك القوانين صدقاً يقيناً للزم أن نجعل الرابطة السببية بين الظواهر والأشياء والحوادث أمراً محتوماً يقع فى المستقبل كما وقع فى الماضى بغير أدنى ريب فى ذلك ... » (١) .

* * *

وللتوضيح نقول ان الليل يعقب النهار ، والنهار يعقب الليل بلا توقف ، مهما بلغ الأمر من مدة الليل أو مدة النهار فى بعض المناطق بحسب موقعها من خطوط الطول أو العرض ، ولكن يتعذر مع ذلك القول بأن احدهما يصح أن يعتبر سبباً فى حدوث الآخر ، بل هما معاً ناجمان من حركة مشتركة هى دوران الأرض حول نفسها .

فمن المتصور اذا ما وقفت حركة الأرض حول نفسها أن يكون فى بعض المناطق ليل دائم لا يعقبه نهار ، أو نهار دائم لا يعقبه ليل . فالرابطة بين الاثنين ليست بالمرة رابطة سببية طبيعية بل هى فحسب رابطة تتابع طبيعى .

أما فى العلاقة بين المرض وأسبابه ، والصحة وأسبابها ، والحرية وأسبابها ، والحضارة وأسبابها ، والمعرفة وأسبابها ... فان الأمر جد مختلف ، حيث تدور العلة مع المعلول وجوداً وعدماً . وظواهر الوجود لا تعرف فى الواقع أبداً علة واحدة ولا معلولاً واحداً ، بل مجموعات متشابكة غير قابلة لأى حصر من العلل والمعلولات . واجتماع العلل كلها لازم لاحداث هذه المعلولات بحيث اذا تخلف احدها فقط فان هذا التخلف ينفى حدوث مجموعة المعلولات المرتبطة به .

ويصدق ذلك حتى على الانسان بوصفه ظاهرة طبيعية فى كل صور

---

(١) عن « المعقول واللامعقول فى تراثنا الفكرى » للدكتور زكى نجيب محمود ص ٣٣٨ ، ٣٣٩ .

نشاطه الواعى وغير الواعى ، والأخلاقى وغير الأخلاقى . وفى كل وظائفه العضوية ، والنفسية ، والروحية ، اذا ما صح امكان الفصل بين النفس والروح وهو ما لا نسلم به أبداً ، كما لا نسلم أبداً بامكان الفصل بين الروح والعقل .

فالانسان فى النهاية مجموعة لا تحصى من العلل التى ترجع الى الوراء الى ما لا نهاية ، وتتفاعل نحو الأمام الى ما لا نهاية . هذا اذا صح امكان الفصل بين الوراء والأمام وهو ما لا نسلم به أيضاً ، لأن حقائق الوجود ، وطبيعة السببية ، وسببية الطبيعة ، امور تتعارض مع امكان الفصل ، كما تتعارض بنفس المقدار مع امكان الفصل بين اعتبارات الزمان واعتبارات المكان . أو مع امكان الفصل بين العوامل التى تقع من داخل الذات الانسانية والعوامل التى تقع من خارجها ، فالكل وحدة مترابطة متماسكة ، لا تعرف التفكك الا عند رغبة التحليل الجزئى للايضاح أو للمواجهة ، حيث قد تقتضى هذه الرغبة الوقوف فحسب عند الأسباب القريبة أو المباشرة ، واستبعاد الأسباب البعيدة أو غير المباشرة ولو بصفة مؤقتة أو محض صناعية لتحقيق هدف معين محدود .

وقل مثل ذلك أيضاً عن الصلة بين البذرة والنبت ، والنبت والشجرة ، والشجرة والثمرة . بل ايضاً عن الصلة بين العالم المشهود وغير المشهود فهى كالصلة بين الانسان وظله على الأرض ، أو بين الانسان وظله فى المرآة ، أو بين عقل الانسان وآثاره فى السلوك الروحى أو المادى .

* * *

ويقول الدكتور زكى نجيب محمود فى مقام المقارنة بين مفهومى السببية عند الغزالى وعند هيوم أن فكرة السببية عند هيوم « لا ترتد الا الى أسس سيكولوجية فى تكوين الانسان وطرائق ادراكه للأشياء ، بحيث اذا شاهد شيئين وقد تلازما فى الوقوع سارع الى ربطهما معاً برابطة سببية . أقول انه بينما وقف هيوم عند هذا الحد من تحليل الفكرة جاوز الغزالى هذا الحد واضاف ما يفيد بأن وراء العادات الادراكية عند الانسان تقديراً من الله أن تجىء الأشياء المقترنة على صورة من التساوق بحيث تظل مقترنة دائماً ، وقد لا يريد الله للأشياء مثل ذلك الاقتران فيبطل ما بينها من ضرورة التلازم ، وعندئذ قد ترى النار محيطة بقطعة الورق دون أن تحترق بها قطعة الورق ، وقد ترى الشمس ساطعة دون أن ينتشر فى الأرجاء نور .

بهذه الاضافة التى أضافها الغزالى الى رد الرابطة السببية الى عادات سيكولوجية عند الانسان ، يزول من أساسه التشابه الحقيقى بينه

وبين هيوم ، ويصبح كل من الرجلين طرازاً وحده ، وذلك لأنه بينما يمكن النظر الى تحليل هيوم للسببية على أنه فى الوقت نفسه تحليل لحقيقة القانون العلمى نرى تحليل الغزالى للسببية مبطلا لفكرة القانون العلمى من جذورها .

ففى حالة هيوم نستطيع القول ــ بناء على تحليله للسببية ــ أن أى قانون علمى ينتظم ظاهرة معينة من ظواهر الطبيعة ، ما هو فى أساسه الا أن يكون فى تلك الظاهرة جوانب ارتبط بعضها ببعض دائماً فيما شاهدناه منها ، فبات مرجحاً لدينا أن نتوقع استمرار هذا الارتباط نفسه بين تلك الجوانب فى المستقبل ...

فعند الغزالى قد دخل فى الموقف عامل آخر هو « تقدير الله » وبذلك لم يعد ارتباط الظواهر فى ادراكنا كافياً وحده لنستخرج لأنفسنا منه قانوناً من قوانين الطبيعة ، اذ قد يتم الارتباط كله بين العناصر المكونة للظاهرة المعينة كلها ، ومع ذلك يريد لها الله الا تفعل فلا تفعل ...

الذى يهمنا بيانه فى هذا السياق ، هو أن الغزالى بعد أن أقام منهجاً عقلياً يسلكه بين أصحاب النظر العقلى ، لم يُرد أو لم يستطع أن يطبق هذا المنهج فى أى من كتبه ، أو أن يلتزمه فى أى من الموضوعات التى تعرّض لبحثها . فوراء عقله كان هنالك الايمان الدينى ، فاذا جاءه العقل بما لا يصدم هذا الايمان ، فبها ، والا فليتنكر للعقل وما جاء به تنكراً يبديه بالفعل وان لم يذكره بالقول الصريح .

على أننا انما نعنى بهذا مضماراً يكون فيه العقل مدار النظر ، لأن الغزالى كما نعرف قد اعترف بأن للعقل حدوده التى يعجز بعدها عن النظر . وذلك عندما يكون الهدف هو معرفة الحق الذى هو الله سبحانه ؛ فعندئذ تكون لنا وسيلة ادراكية أخرى هى الحَدس الصوفى . وليس موضع مؤاخذتنا له هو انه قد جعل للعقل مجالاً وللحَدس مجالاً ، بل هو انه فى المجال الواحد الذى يكون فيه للعقل ــ كتحليل فكرة السببية ــ نراه لا يلتزم منطق العقل وحده بغض النظر عن نتائجه ... » (١) .

* * *

وهذا النقد فى محله من زاوية أن الايمان بوجود اله عاقل مدبّر للكون ، ومتحكم فى الأسباب ونتائجها ، لا يتطلب أبداً أن نعتبره سبباً قائماً بذاته متعارضاً مع باقى الأسباب ، وكفيلاً بابطال مفعولها أو مفعول بعضها اذا شاء لأن هذا النظر لا يلتئم ــ بالاقل ــ مع وجوب النظر الى

---

(١) عن المرجع السابق ص ٢٤ – ٣٤٣ .

الكون بكل أسبابه ومسبباته كوحدة مترابطة متناسقة يحكمها عقل كلى ، واحد ، أزلى ، يسمو على مداركنا بما يتجاوز كل قياس .

ولذا كان المؤلف على حـق فيما لاحظـه من « أن تحليل الغزالى للسببية تحليل مبطل لفكرة القانون العلمى من جذورها » . والنظر الى كل ظواهر الحياة يؤكد لنا تماماً صحة فكرة القانون العلمى المضطرد الذى لا يقف مفعوله الا ليبدأ مفعول قانون آخر متوافق معه ، أو معارض له . والله يحـكم الكون عن طريق هـذه القوانين الموضوعية المترابطة ، لا عن طريق الأهواء المتغيرة ، او النزوات المتقلبة التى قد يتصف بها اى حاكم أرضى مسـتبد وتنزه عنها الله تعالى .

ومن هنا تصـح دراسـة كل ظواهر الوجـود عن طريق دراسـة السببية الطبيعية ، ولكن الوصول الى الاحاطة بجميع الأسباب امر محال، لأن عقل الانسـان لابد أن يقف فى وصوله الى الأسباب الفاعلة الى حـد محدود ، آخـذ فى الاتساع التدريجى ، بمقدار تقدم المعرفة ، لكنه فى النهاية محدود بحدود مغلقة ، بل مفرطة فى اغلاقها وضيقها .

ولا نعتقد أن الايمان بالله يصلح لأن يعفينا من التزام سبيل المنطق المترابط فيما قد يكتشفه العقل من أسباب صحيحة ، لأنه لا يوجد أى تعارض فى هذا الشأن بالذات بين العقل والايمان خصوصاً اذا عرفنا كيف نتجه بعواطفنا نحو اله موضوعى بعد الاتجاه اليه بوصفه الهاً شخصياً ، أو ذاتاً مثل ذواتنا ، ولا تختلف عنا الا من ناحية القدرة والديمومة (١) . وهذا هـو الاتجاه الذى تسير فيه كل معطيات العلوم الحديثة ، سـواء اكانت طبيعية كالفيزياء والكيمياء ، أم انسانية كالنفس والروح ، وكلهـا يثار فيهـا موضـوع السببية الطبيعية على نفس النمط ، وان تباينت التطبيقات بطبيعة الحال .

أما عن الحدس الصوفى كوسيلة للادراك فنحن نسلم بالحدس تماماً، وقـد سلّم به أبرز فلاسفة هـذا القرن وهو برجسون ، لكننا نرى أنه كالايمان سواء بسواء فى انه ينبغى أن يكون خاضعاً للعقل بمعنى ارتباطه بمنهج المنطق المترابط ، والا فهو قد ينتهى بنا الى الشعوذة والى الخلط بين الحق والخرافة ، وهـذا موضوع يطول شرحه ولا يتسع له بطبيعة الحال المقام الحالى (٢) .

العلوم الوضعية تعنى بالمسببات اكثر من الأسباب

وعلوم المـادة تعنى ـ بحسب الأصـل ـ بالمسببات اكثر من عنايتها

(١) للمزيد راجع ما ورد فى « مفصل الانسان روح لا جسد » طبعة رابعة · الجزء الثالث ص ١٥٠ ـ ١٦٢ ، ١٩٦ ـ ٢٠٤ ·

(٢) للمزيد المرجع السابق · ص ٢٥ ـ ٥٧ ·

بالأسباب ، وتدرس المسببات بصرف النظر عن نجاحها او فشلها فى الوصول الى الأسباب الصحيحة . وهى حتى ان وصلت الى الأسباب القريبة فى بعض الأحيان فانها قلما تنجح فى الوصول الى الأسباب البعيدة فى غايتها الأخيرة . وهذه قد تعد حينئذ ادخل فى دائرة نفوذ الفلسفة ، أو ما وراء الطبيعة ، منها فى دائرة العلوم التى تقوم على الدراسات الوضعية . وهى فى جميع الأحوال حقيقة كائنة ، مهما كان مدى التوفيق أو الاخفاق فى الوصول اليها عن طريق العلم ، أو الفلسفة ، أو محض الاعتقاد .

فمثلا ان علم الفلك يقرر أن الأرض تدور حول نفسها وحول الشمس طبقاً لنظام معين . ولكن عند تعليل هذا الدوران ينتقل الباحث من نطاق العلم الوضعى الى نطاق دائرة أخرى للبحث غير وضعية بالمرة ، يمكن أن تدخل بسهولة فى نطاق البحث فيما وراء المادة ، لأن هذه الطاقة الهائلة التى تتحكم فى حركة الأرض ، وفى حركات سائر النجوم والكواكب والسدم والأفلاك ، طاقة — حتى وان اسندت الى ناموس الجاذبية — قطعاً غير مادية فى طبيعتها الأخيرة ، ولا تمت بأية صلة الى القوانين المادية المعروفة .

ومثل ذلك يمكن أن يقال عن جل ظواهر الحياة ، ومنها اخطر هذه الظواهر قاطبة ، وهى ظاهرة التكاثر والنمو . فان علمى الحيوان والنبات يسجلان هذه الظاهرة وينسبانها الى قوانين معينة . وهذه القوانين لا يمكن أن يحيط بها العلمان احاطة تامة ، وقد يختلفان فى بعضها ، وقد يعترفان بدور الارادة — ومن ورائها العقل — كقانون من ضمنها وقد لا يعترفان بها .

ولكن من المحقق أن وراء كل ظاهرة من ظواهر الحياة تعمل الارادة كقانون طبيعى من ضمن القوانين المحدثة لها . وقد تكون الارادة سيدة لهذه القوانين أو مسودة بها ، لكنها مع ذلك حقيقة واقعة حتى وان تجاهلها عالم الحيوان أو النبات لأنه غير محتاج الى تحديد دورها بالضبط ما دام دورها ظاهراً ملموساً ، ولا يمكن أن يخضع للتحقيق أو للاختبار شأن سائر القوانين التى قد يعنى بتحقيقها وباختبارها .

لكن هذه القوانين الأخيرة لا تكاد تعلل شيئاً على الاطلاق ، بل انها أدنى الى أن تمثل هروباً من التعليل ، لمن يبحث عن تعليل أخير يروى الغليل . فما الذى يدعو حبة القمح مثلا الى ان تنبت فى شكل سنابل تتخذ شكلا معيناً وتسير فى أطوار معينة من النمو ، وتعطى حبوباً كثيرة من نفس جنسها ... ؟ !

لا ريب أن وراء هــذه الظاهرة « التافهة » التى تتكرر أمام حواسنا فى كل يوم وفى كل صقع حقائق تعبر عن ارادة عاقلة غامضــة عنالا يمكن أن تمت الى التفاهة بأية صــلة . وذلك خصوصاً لأن كل قوانين الحياة ، بل والمــادة غير الحية أيضاً ، تمثل وحدة مترابطة ومتناسقة مع موسيقى الحياة التى تعزفها قــدرة لا حدود لهــا .

فلا يوجد اذاً فى الحياة ما هو تافه سوى حكمنا القاصر على شئون هذه الحياة ، وسوى معلوماتنا الساذجة البدائية عن النتائج وعن أسبابها الصحيحة . وجهلنا بالأسباب أضخم من جهلنا بالنتائج بطبيعة الحــال . وهذا الجهل بالأسباب الحقيقية الكائنة وراء الكثير من ظواهر الحياة من شأنه أن يضفى على بعض هــذه الظواهر صــفة المعجزات والخــوارق . فالمعجزات أو الخوارق هى الأمور التى يتعذر تعليلها بالقــوانين المعروفة ، وليس من الصحيح أنهــا تمثل خــرقاً لهــذه القوانين ، ولكن الصحيح اننــا لجهلنا أسبابها الصحيحة ــ نصفها بالخوارق والمعجزات .

وكثير من الظواهر الروحية ــ بل والنفسية أيضاً ــ (١) كان عــدد من العلمــاء المقتنعين بصحته ، يصــفه فى وقت من الأوقات بأنه خوارق لمجرد جهله بالقوانين المحدثة له ، ولا يزال عدد منهم يرفض الاقتنـــاع بصحته لمجرد عجزه عن العثور على تعليــل « مادى » معروف له . ولكن كلمــا ازدادت معلوماتنا عن القــوانين الكامنة وراء هــذه الظواهر كلمــا ســهل الاقتناع بصحتها ، وسهل ترتيب النتائج المحتومة لهذا الاقتناع ، وكلما فقدت صفتها السابقة كخوارق أو كمعجزات .

ولا ريب أن العلم الوضعى يجهل لغــاية الآن أخطر القوانين الخاصة بالروح وبالعقل وبنــوع الصــلة بينهما ، كما يجهــل القوانين الخاصــة بتحديد نوع الصلة او الصــلات بينهما وبين المــادة الصلبــة . وهــذه القوانين الأخيرة يعد أصــدق تعبير لهــا هو قوانين الحياة بما فيها قوانين التكاثر والنمــو ، التى لا تكاد تختلف فى جوهرها عن الظواهر الروحيــة الفيزيقية والعقلية الا فى أن هذه الأخيرة أقل اضطراداً من الأولى ، لأنهــا فيما يبــدو محكومة بعــوامل عديدة أكثر دقــة وغمــوضاً ، وأقـــرب اتصالا بنواميس طبيعية تخرج عن دائرة تلك التى وصل العــام المــادى لغــاية الآن الى دراســتها وتأصيلها ، أو حتى تلك التى يمكن أن يصــل اليها فى المستقبل القريب .

وهذه النواميس كلهــا ، ما وصــل اليه العــلم منها وما لم يصل

(١) مثل التنويم المغنطيسى ، وانتقال الأفكار Telepathy ، والعلاج بالايحاء .

بعد ، تؤكد قاعدة وجوب ارتباط المسببات بأسبابها القريبـة والبعيدة معـاً ، كما تؤكد دور الارادة بوصـفها حقيقـة شاملة كبرى ، فلا تعـد ارادة الانسان العاجز ازاءها الا قبساً ضئيلا جـداً — ومتراوحاً فى أثره وفى قوته — بجانب شمس هائلة لا يعرف العـلم لهـا حدوداً ، ولا يرى منها الا انعكاسات باهتة جداً .

للسببية جوانب رياضية

وفى ظل الحقائق العلمية الحديثة عن معنى الوجود ، وتداخل الزمان والمكان ، يمكن أن تتفتح آفاق رياضـية جـديدة للبحث فى السببية ، وتظهر عناصر جديدة فى هذا البحث غير عناصر معلوماتنا الراهنة المحدودة عن النواميس الطبيعية . وهـذا كله ينبغى أن يجـر الباحث الى متاهات عويصة متصلة بالرياضة الحديثة ، وبوجه خاص ببعض المعادلات التى انتهت بحسب رأى أينشتين الى القـول بأن الأحداث التى تبـدو لنـا مستقبلة تتحقق مقدماً بصورة ما على مستوى معين من الوجود . بمعنى أن أحداث المستقبل فى تقديره مرتبطة بخطوط الحاضر التى هى فى نفس الوقت امتداد محتوم وطبيعى لخطوط المـاضى .

ولا يمكن أن يتسع المقام الحـالى بطبيعة الحـال لذلك كلـه ، ولا للخوض فى بعض المعـادلات من ناحية صلتها بمعانى الزمان والمكان . وانما يكفى أن نذكر للقـارىء أن معنى الزمان — ومثله المكان — نسـبى ، وأن أوصاف المـاضى والحـاضر والمستقبل أوصاف حسـية تنبع من حواسنا الخاصة ، ولا صـلة لهـا بناموس الطبيعة غير المحدود من ناحية الزمان ، كما هو غير محدود من ناحية المكان (١) .

فناموس الطبيعة العام يحيـا دواماً فى احسـاس بالحاضر الأزلى أو ما هو فى حكم الحاضر بالنسبة لاحساسنا النسـبى بالزمان . فاذا ما قيل أن خطوط « المستقبل » مرسومة فى كتاب الطبيعة الخالد ، واذا اثبت ذلك بمعادلات رياضية صحيحة فلا يعنى ذلك أكثر من اثبات رابطة السببية ، أو ارتباط العـلة بالمعلول بين المـاضى والحاضر ، وبين الحاضر والمستقبل عن طريق معادلات الرياضة ، بعد أن وصلت الفلسفة الى هذه الحقيقة عن طريق المنطق ، والحكمة عن طريق الالهـام ، وعرفها الانسان من قديم مرتبطة بمصير روحه الخـالدة تحت وصـف قانون السببية ، أو الفعـل ورد الفعل ، أو قانون « الكارما » بحسب التعبير السـائد عند الثيوصوفيين .

---

(١) للمزيد راجع ما ورد فى « المفصل » الجزء الثانى ص ٣٤٥ — ٣٥٤ .

ولا يعنى ذلك أيضاً سوى اثبات ان الطبيعة تحيا دائماً فى « حاضرها الخالد » الذى يطوى بذاته صفحات ماضيها ومستقبلها ، وكأنها فى كتاب مطبوع مقدماً ، ومعد لأن يفهمه العقل تدريجياً كلمة فكلمة وجيلا بعد جيل ، فالطبيعة تحيا فى حاضرها الخالد هذا كما تحيا فى مكانها غير المحدود .

وذلك كله يقتضى أيضاً استبعاد فلسفة القدرية المطلقة أوالحتمية التى ليس لها الآن من سند علمى ولا رياضى ، لاستبقاء الاعتقاد بالمصير المرسوم لمستقبلنا المرهون بأعمال حاضرنا وماضينا ، والذى لا يعنى أكثر من أن مستقبلنا مصنوع بحاضرنا وبماضينا ، ومغروس بجذوره فيهما كغرس النبات فى تربته التى يستمد منها أسباب النمو والازدهار ، أو أسباب الذبول والانهيار .

صلة هذا الموضوع بدراسة التنبؤ

وما دامت للسببية جوانب رياضية ، فان هذه الجوانب ينبغى أن تكون وثيقة صلة بدراسة ظاهرة التنبؤ ، وهى ظاهرة روحية اخضعت شأنها شأن سائر الظواهر الروحية الأخرى — لدراسات رياضية . على انه ينبغى فى مواجهة ظاهرة كهذه التمييز بين وجهين مختلفين تماماً « للتنبؤ » أو لمحاولة « التنبؤ » :

الوجه الأول : التنبؤ من الوجهة الخاصة ، وهو محاولة استطلاع أسرار المستقبل للتصرف فى ضوء هذا الاستطلاع ، وهذه مغامرة لا أنصح انساناً بها ، لأن هذا الاستطلاع كثيراً ما يكون خاطئاً ومضللاً ، وكثيراً ما كان سبباً فى حدوث أضرار حقيقية بمن يتصورون أن من الصواب وضع خطط محددة لمستقلهم فى ضوء التنبؤات أياً كان نوعها أو مصدرها .

الوجه الثانى : دراسة التنبؤ من وجهة عامة أى تحقيق مدى احتمال صحة بعض التنبؤات بالأساليب العلمية والرياضية وهذا أمر مختلف تماما عن سابقه ، لأن أمثال هذه الدراسات التى تقوم بها الجهات المعنية بالبحث الروحى تلقى ولا ريب اضواء ساطعة على أمور كثيرة لا يمكن أن يستغنى « علم الانسان » عن التعرض لها ومنها :

أولا : مدى تأثير ناموس العلية الطبيعية فى الربط بين أحداث الحاضر ونتائجها فى المستقبل .

ثانيا : مدى تمتع الانسان بحرية الاختيار ، وأثر ممارسة هذه الحرية فى تسلسل أحداث الحياة فى الروح والمادة .

ثالثا : مدى حيازة بعض الأشخاص على ملكات روحية قد تمكنهم — أو لا تمكنهم — من الانباء الصحيح عن بعض أحداث المستقبل ، ومدى تداخل الصدفة فى هذا الانباء الصحيح أو الخاطىء .

رابعا : مدى صلة هذه الملكات باللاشعور ، أو بالعقل الباطن للانسان بعنصريه الأسمى والأدنى ، وبالتالى محاولة القاء أضواء جديدة على الصلة بين الشعور واللاشعور ، ومع مراعاة أن تحديد هذه الصلة لايزال لغاية الآن من أعوص مشكلات علمى النفس والروح معاً .

خامسا : مفهوم الزمان والمكان فى الطبيعة ، وصلة هذا المفهوم بأمور كثيرة منها : اتساع الفضاء ، ونظرية النسبية ، والبعد الرابع ، وبوجه عام بعض معادلات الرياضة ، ناهيك حتى بفهم بعض أسرار العقل ، والالهام ، والتطور .

سادسا : ثم أن التنبؤ سواء أكان بأحداث الحاضر (فى مكان بعيد) monitions أم بأحداث المستقبل premonitions, precognitions ، ذو صلة وثيقة بموضوعات روحية كثيرة منها : الأحلام ، والطرح الروحى ، وقياس الأثر الروحى « السيكومترى » Psychometry ، والشفافية بكل صورها ، والتنويم المغناطيسى ، والتلباثى أو التخاطر ، والالهام ، والتصوف (اذا ما أردنا أن نعتبره ظاهرة روحية قائمة بذاتها) ، والعقائد ... الخ .

سابعاً : ولا ريب أن هذه الاعتبارات مجتمعة تبين مدى أهمية دراسة التنبؤ بالأسلوب الرياضى كوسيلة للوصول الى تحديد أصح مما مضى عن علاقة الانسان بالكون الذى يتعامل معه والظواهر التى تمر به . ولا ريب أنه يرجع الى أمثال هذه الدراسات وحدها الفضل فى تقويض أركان الفلسفة المادية فى الوجود التى كانت قد استحوذت على الأفئدة فى الغرب استحواذا تاماً قبل تقدم أمثال هذه الدراسات الهامة عن الانسان والكون .

ثم أخذت هذه الفلسفة المادية فى التراجع — التدريجى البطىء — عندما أدرك الدارسون العلميون لظواهر الروح أنها تخفى حقائق خطيرة عن وجود مملكة أرحب للانسان من مملكة المادة والزمن وهى مملكة الروح . وأن الفلسفة لاينبغى بعد الآن أن تعتقل نفسها طواعية وراء قضبان حديدية هى من صنع مبادئها الخاصة التى تعزلها عن حقائق الوجود ، وتلقى حجاباً كثيفاً على تلك الحقائق ، التى قد يراها — عن طريق الفطرة وحدها — الانسان الأمى أو الجهول ، ويتعامى عنها — فى اصرار غريب — المفكر المتعجل أوالفيلسوف النظرى . أو قد يجد أن من

واجبه أن يتعامى عنهـا حتى يكون « مفكراً » أو « فيلسوفاً » فى نظر الناس ، وربما فى نظر نفسه أيضاً !!

هذا وقد تعرضت فى مناسبات عديدة من « المفصل » لبعض البيانات القديمة والحديثة المتصلة بموضوع التنبؤات بأمور مستقبلة ، أو حاضرة لكنها وقعت فى مكان بعيد عن متناول الحواس المادية لصاحبها ، أو عن طريق كائنات غير متجسدة (١) .

أسباب الطبيعة غير محدودة

وقانون القوانين فى تعيين دور الارادة وترتيب آثار نشاطها هو قانون السببية ، أو ارتباط المسببات بأسبابها ارتباطاً محتوماً . وأسباب أية حادثة — مهما بدت ضئيلة فى مظهرها الخارجى — متعددة حتماً تعدداً لانهاية له ، وعريقة فى القدم أيضاً عراقة لانهاية لها ، ولايمكن أن يحيط بها كلها سوى العقل الأعظم ممثلا فى هذه الارادة الشاملة التى شاءت خلق الكون على هذا النحو ، وتسلسل أحداثه عن طريق الارتباط المحتوم بين المسببات والأسباب . ولكن تعذر الوصول اليها لا ينفى أنها موجودة وأنها ترتب آثارها المحتومة ولو جيلا بعد جيل .

ومن هنا يجىء الاحساس الدفين عند سواد المتدينين فى كل دين بصحة القدرية المطلقة ، ويبدو هذا الاحساس قوياً مبرراً فى أسانيده حتى ليبلغ عندهم مرتبة اليقين . ولكننا لو أدخلنا فى الاعتبار أن بين هذه الأسباب المتعددة العريقة فى القدم يجب أن نحسب حساب دور ارادة الانسان أى ارادة ذاته العريقة الموغلة فى القدم كحقيقة كونية لازمة لتحقيق عدالة سير الأحداث ، ثم لتحقيق تطور هـذه الارادة فى طريق النضج نحو الأحسن والأكمل ، لظهر لنا دور حرية الاختيار واضحاً فعالا بوصفها قانوناً طبيعياً من ضمن سائر القوانين الطبيعية . ومن هنا أيضاً تبرز علة الاحساس الدفين بالاختيار المطلق للانسان فى تصرفاته عند القائلين به .

فالخلاف كما ترى هو — فحسب — فى الزاوية التى ينظر كل اتجاه منهما الى هذا الموضوع الدقيق ، وهو موقف الانسان من التسيير أو التخيير . أما الحقيقة نفسها فى هذا الشأن فهى — كما هى الحال

---

(١) راجع ما ورد فى الجزء الاول من « المفصل » ص ٦١ ، ٧١ — ٧٢ ، ٤٦٧ ، ٦٨٧ ، ٦٩٨ ، ٧١١ ، ٩٢٣ — ٩٢٦ ، ٩٤٠ ، ٩٥٠ — ٩٥٥ ، ٩٨٨ — ٩٩١ .
وفى الجزء الثانى ص ٢٣٧ — ٢٤١ ، ٢٤٥ — ٣٧٠ .

فى سائر الحقائق الكونية — فى موقع وسط بين كل اتجـاهين متطرفين فى فهم الأمور ، أو بالأدق هى عبارة عن تركيب من التسـيير والتخيير معاً ، وطبقاً للنظر الصحيح .

وهذا التركيب من التسيير والتخيير ينظم علاقة الارادة الانسانية بهذا الكون الـذى تعمل فيه ، وهو يرتكـز على الاقتنـاع بالنواميس الطبيعية كحقيقة كونية كائنة وراء الارادة الانسانية فى شتى نوازعها ، شأنها فى ذلك شأن القوانين الوضعية الكائنة وراء تنظيم عـلاقة الارادة الانسانية بسائر الأحداث التى قد ترتبط بها .

والقياس طبعاً مع فارق هائل ، وهو أن خرق القوانين الوضعية قد يكون متيسرا فى كثير من الأحوال بل ربما يفيـد صـاحبه فى بعض الأحيان ، وقد لا يرتب هـذا الخرق أثراً ظاهراً ، حين أن خرق قوانين الطبيعة عن طريق توجيه هذه الارادة توجيها خاطئا يرتب أثره الضـار المحتوم على المدى القريب والبعيد ، ومشكلة المشـكلات هى فى تعيين أين الخطأ واين الصواب فى نوازع هذه الارادة ؟! ... وفى هذا التعيين يلعب الاعتقاد ، مع المعرفة ، مع التقاليد ، مع نضج الفطرة ، مع نمو العقل ادوارا متفاوتة فى توجيه نوازع الارادة نحو الصواب أو نحو الخطأ . أو بالأدق نحو الاتساق الصحيح مع نواميس الطبيعة الحكيمة ، أو نحـو انتقـاء هذا الاتساق انتفاء تاماً أو جزئياً .

المبحث الثانى

السببية الطبيعية كناموس خلقى

ان اكتشـاف الارتباط الخلقى الطبيعى بين الأسباب ومسبباتها لايصح أن يعزى الى العلم الحديث ، وان كان العلم الحديث قد كشف عن بعض تطبيقاته بطريقة موضوعية مترابطة . فمما لا ريب فيه أن عقيدة الثواب والعقاب نابعة من الاقتناع بوجود هذا الارتباط ، وعقيدة الثواب والعقاب عريقة جدا ، وهى وثيقة الصلة بفلسفة التسيير والتخيير .

ولا يمكن أن يخلو اعتقاد دينى من جوانب شتى للكلام فى موضوعات الثواب والعقاب والتسيير والتخيير ، ولكن عنايتى موجهـة — بوجـه خاص — الى الجوانب الوضعية كما قلت لا الى الجوانب العقيدية ، هذا ولو اننى أرى أن الخلاف ليس ضخما بين هذه الجوانب وتلك ، وانه فى طريق الذوبان التدريجى ، بل وانه الى زوال محتوم بعد أمد طويل أو قصير بفضل تقدم الانسان فى العلم والعرفان (١) .

---

(١) لمزيد راجع ما ورد فى « المفصل » الجزء الأول ص ١٤١ — ١٤٦ .

فمثلا يقع هذا الارتباط فى الأساس من الديانة الهندية ، وما اقيم عليها من فلسفات شتى ، مثل فلسفة المدرسة الرومانتيكية فى المانيا ورائدها فريدرش اشليجل الذى رأى فى حكمة الهند أسمى تحقيق للمثل الاعلى الذى تنشده الحركة الرومانتيكية . هذا وان كان تأثير حكمة الهند فى هذا الشأن تأثير عاطفى وجدانى اكثر منه تأثير علمى ، لأن الكثير من جوانب الديانة الهندية يرتدى صورة غامضة غير علمية .

وما يصدق فى هذا الشأن على فلسفة الديانة الهندية يصدق على فلسفات الديانات الأخرى بوجه عام ، وبصور تتراوح فى مداها . ويصدق بالتبعية على الفلسفة الثيوصوفية ، لأنها ولو انها تحاول أن ترتدى رداءً علمياً مستمداً فى جوهره من نتائج بحوث العلم الروحى الحديث الا أن تأثرها بالديانة الهندية ـ خصوصا القديمة ـ لا يزال اقوى جانباً وأوضح اثراً ، مما يتعذر معه تماماً أن نضفى عليها وصف « الفلسفة العلمية » ، التى ينبغى أن تؤسس ـ فى جميع أجزائها ـ على حقائق معملية وضعية ، وأن تتسم بالوضوح وبالترابط التام بين بعض أجزائها والبعض الآخر ، هذا بالاضافة الى توافر هذا الترابط بينها وبين باقى حقائق العلوم الأخرى ، وأخصها فى هذا المقام علوم النفس ، والأخلاق ، والبيولوجيا .

وهذا الارتباط بين المقدمات والنتائج يعبر عنه فى الأخلاق بالجزاء من جنس العمل ، أو بقانون « ما تزرع اياه تحصد أيضاً » . ونحن نزرع ونعمل بعقولنا اكثر بكثير مما نزرع ونعمل بأيدينا ، فعقولنالاتتوقف عن التفكير لحظة واحدة ، لا فى اليقظة ولا فى النوم ، لا فى الحياة ولا فى الموت أيضاً . وهى أبداً تزرع الشر كما تزرع الخير ، وتحصد الشر كما تحصد الخير . بل أن أفكار النهار قد نحصد منها أحلام الليل ، وأحلام الليل قد نحصد منها متاعب النهار ! ..

فنحن حتى فى احلامنا نفكر بغير توقف ، ونرى صورا لافكارنا قد تبدو لناحية ملموسة حتى وان كانت غير مترابطة ولا منطق لها فى ظاهرها ، لكن لابد ان وراءها منطقا مجهولا ورباطاً خفياً . ومادمنا نفكر فنحن عرضة لأن نصيب ولأن نخطىء حتى فى أضغاث احلامنا ، ولا يضيع فى ناموس الطبيعة شىء ولو كان من هواجس العقل ووساوسه، وهذا من شأنه أن يجعلنا رقباء حتى على هواجسنا ووساوسنا .. ومن باب أولى على نشاطنا العملى وسلوكنا الايجابى وهو الهدف النهائى من اى مبدأ خلقى صحيح .

فما لم نراقب انفسنا بانفسنا فى افكارنا واعمالنا نستراقبنا ـ

بعدل وحكمة — نواميس الطبيعة التى لا يفلت منها شىء على الاطلاق ، والتى لا تعرف الفوضى ولاتعترف بها . فالفوضى من تقديرنا وفى مقدورنا نحن لكنها ليست فى تقدير هذه الطبيعة الحكيمة ولا فى مقدورها ... هذه الطبيعة التى هى سيدة العقل والمادة ، والزرع والحصاد ، والبقاء والفناء ، أوبالأدق ما قد يبدو فى حكم الفناء لحواسنا القاصرة ولأوهامنا الجوفاء .

فهذه الطبيعة العجيبة لاتهدر خطأ ولا صواباً ، وليس فيها موضع لتغاض ولا لاهمال ، وحكمها على الخطأ والصواب أصدق بمراحل كثيرة من حكمنا واعمق . وعقدة العقد فى اى علم او فى أية فلسفة أو فى أى اعتقاد هى فى تعبيد سبل الوصول الى تعرف سننها الصحيحة المفرطة فى عمقها وحكمتها ، تستوى فى ذلك سننها فى المادة مع سننها فى العقل . ويبدو أن سننها العقلية والروحية هى أقواها أثراً وأكثرها عمقاً ، وبالتالى أصعبها فى وصول وسائلنا القاصرة اليها وصولا صحيحاً ، ولذا كانت احكامنا الروحية على أنفسنا وعلى الآخرين مشوبة غالباً بكل صور الضعف والبطلان .

فكثيرا ما يقال لماذا يعطى القدر شخصاً ما مزايا كثيرة بغير حساب، حين يسلب شخصا آخر هذه المزايا بغير حساب أيضاً ؟ ! ... لماذا يعطى هذا القدر انساناً معيناً المال والجاه حين يأخذ من آخر كل شىء حتى نعمة الصحة والبصر بغير ذنب جناه ؟! ... ان أسئلة متعددة مماثلة يمكن أن يثيرها الذهن العاجز وقد لا يجد فى عجزه اى جواب مقنع عنها ، ولكن الأمر المحقق هو أن السعادة ليست رهناً بالمال ولا بالجاه ولا بالصحة ولا بالسلطان ، بل هى أمر داخلى يتوقف على الحالة الروحية أو ان شئنا الحالة الوجدانية التى هى مملكة السماء الحقة فى الانسان .

وهذه الحالة الوجدانية متعددة العناصر تعدداً لا نهاية له ، وقد يكون دور المال أو الجاه أو الصحة أو السلطان ضائعا فيها كما تضيع قطرات ماء قليلة فى مياه بحر عريض . فالقدر قد يعطى شخصاً مالا بغير حساب فيما يبدو لنظرنا العاجز بل الكفيف ، وقد يأخذ من شخص آخر صحته بغير حساب ايضا ، ولكن الأمر المحقق هو أنه يعطيه فى النهاية مزايا هذه الحالة الوجدانية بحساب دقيق ويسلب آخر مزاياها بحساب دقيق أيضاً .

والحساب فى الحالين خاضع لنواميس طبيعية تحسن الحساب وتقدر على أن تقيم موازنة حكيمة بين هذه العوامل وتلك بحيث لاينال

أى انسان نصيبه منها الا بجدارة ، والا لتحقيق هدف سام فى الارتقاء محكوم بنواميس ارتباط النتائج بمقدماتها القريبة والبعيدة ، حتى ليبدو قانون التطور والارتقاء نفسه قانوناً روحياً لا يمت بصلة صحيحة الى المصادفة العمياء ، مهما بدا التطور محكوماً ببقاء الأقوى وتنازع البقاء ، الا اذا فهمنا الأقوى هنا بمعنى الأصلح خلقياً وروحيا ، وليس بمعنى الأصلح جثمانياً أو بيولوجياً . بل لعل كل الصلاحية البيولوجية للبقاء ترجع فى النهاية الى صلاحية خلقية روحية . هذا وقد عالجت موضوع تطور الانسان فى كتاب عنوانه « التكوين الروحى وأسرار السلوك بعد التحول من السيكولوجى الى الباراسيكولوجى » (١٩٨٢)(١) .

ومادامت السعادة الوجدانية هى الأمر الوحيد الذى يستحق التعلق به والبحث عنه فلا ينبغى اذاً أن نظلم القدر وأن نتهمه بالمالأة الظالمة أحياناً وبالقسوة المفرطة أحيانا أخرى لغير سبب واضح . فأسباب القدر قد لا يفصح عنها ولكنها حقيقية مهما كانت خافية علينا . ولاشبهة رها ما دمنا نرى باعيننا ان لكل سبب فى الوجود نتيجته المحتومة ، ولكل نتيجة أسبابها الضرورية القريبة والبعيدة ، وان وراء كل ألم خطأ محتوماً ، كما أن وراء كل خطأ ألماً محتوماً .

للغفران مكانه فى نواميس الطبيعة

وهنا من حق العقل أن يتساءل : ولكن هل كل خطأ سابق يصلحه حتما ألم لاحق ؟ الا يوجد مكان للغفران ؟ ولمَ نصف الله بأنه غفور ورحيم اذا كانت نواميسه تقتضينا من الألم بقدر ما وقعنا فيه من الخطأ ؟ ! .. والجواب أن المغفرة حقيقة كونية لا تثير عندى شبهة كما لا يثيرها قانون « الجزاء من جنس العمل » .. فان معنى الغفران هو أن وجدان الانسان يدين نفسه بنفسه عن طريق هذه النواميس الطبيعية ، ويغفر لنفسه بنفسه عن طريقها أيضاً . فهو يدين نفسه عند الخطأ ، ويغفر لنفسه عند الندم واصلاح نتائج هذا الخطأ .

وهو فى الحالين حر مقيد فى وقت واحد ، فهو حر بقدر ما يملك من خيار بين الخطأ والصواب ، وهو مقيد بأن يحصد ثمرة ما زرعه من خطأ أو صواب .. وهكذا يبدو الغفران بهذا المعنى المحدود متسقاً مع مذهبين قد يبدوان متعارضين بغير تعارض حقيقى وهما مذهبا الحرية والجبرية على ما سنعود اليه فى حينه . فكلما اتجه ضمير الانسان الى الندم على أفعاله عند عدم اتساقها مع نواميس الحياة الخلقية ، كلما كان له أن يؤمل فى الوصول الى مزيد من التناسق الصحيح معها ولو فى

(١) ف جـ ٢ ص ١١٩٣ — ١٢٧١ .

بعض تصرفاته ، وبالتالى الى مزيد من السعادة الروحية ومن الارتقاء فى وقت واحد وهذه هى أقوى صور الغفران التى قد يتطلع اليها وجدان أى انسان .

والتناسق الصحيح مع هذه القوانين الخلقية الطبيعية ليس امرا سهلا ، لأنه يتوقف على مدى تناسق الشخصية . ولعل هذا التناسق هو الذى عبر عنه أفلاطون « بالوحدة » . فهو يرى أن الانسان مكون من عنصرين : أولهما الجسد بمطالبه الكثيرة ، وثانيهما النفس بملكاتها المتعددة . ومن واجب الانسان أن يخضع الجسد للنفس ، لا النفس للجسد ، وأن يخضع ملكات النفس الى العقل لأنه وحده قادر على أن يوحد بينهما ، أو بالأدق أن يوفر لهما التناسق الذى يحقق العدالة وينشر الخير . وتحقيق هذا التناسق من أهم ما تستهدفه فلسفة أفلاطون الخلقية سواء من ناحية نظرته الى الفضيلة ، أم من ناحية نظرته الى السعادة ، وهى الأمر الذى يعنينى هنا لأن الغفران معناه السعادة وانتفاءه معناه التعاسة .

فهذا الغفران لايجىء جزافا ، بل هو محكوم بنواميس الطبيعة التى فى نطاقها تعمل الارادة ومن ورائها العقل . وهذه القوانين تعطى الغفران للانسان الحكيم الذى يقرن ـ بحسب أفلاطون ـ الفكر بالعمل ، ومثال الخير بفعل الخير . وهو الذى يفهم ما فى الحياة من شر وخير فيتخذ لنفسه منهجاً يبعده عن الشر ويقربه الى الخير « ونظرة أفلاطون فى الخير باعتباره فضيلة تتفق مع نظرته اليه باعتباره سعادة . بل ان الحكمة عنده لا تتحقق الا اذا ربطنا الفضيلة بالسعادة .. والسعادة لا تستقى قيمتها من ذاتها ، بل باتحادها مع العقل . والذكاء وحده لا يكفى لكى نحصل على السعادة ، لأن الحياة بحسب العلم والذكاء خالية من العاطفة ، والسعادة لا تتحقق الا بالعاطفة والشعور ، والسعادة اذن فى الجمع بين اللذة والعقل ، والتأليف بينهما بنسب متزنة » (١) .

ماذا يقول بسكال ؟

فى هذا الشأن يتحدث أيضاً الفيلسوف بليز بسكال قائلا عن دور نعمة الله فى هذا الشأن انه لا محل للقول « بقيام تناقض بين حرية الانسان الكاملة ونعمة الله الكاملة الفعالة ، لأن ذلك الاعتراض قائم على ادعاء فهم سر النعمة وسر فعلها ، وهو سر من أسرار الله المحجوبة عن الانسان . وأن

---

(١) عن « مقدمة فى الفلسفة العامة » للدكتور يحيى هويدى ص ٢٣٩ .

كانت النعمة مظهراً من مظاهر المحبة الالهية ، وكانت المحبة حقيقة الدين الكبرى فأمر غير مقبول أن نقيمهـا على فهمنـا المحـدود واعتبـاراتنا الانسـانية . وعلينا أن نقبل أن الله قادر بقدرته الفائقة ومحبته الفـائقة على التأثير فى الانسان وتوجيههه نحو الخير دون اعدام حريته واختياره فى شىء ، علينا أن نقرر ذلك ونقبله وان كنا عاجزين عن فهمه .

وقد رأينا سان سـيران يقـول ان النعمـة قادرة على الربط بين الأضداد . فان كان هناك تناقض فى الظاهر بين قدرة الله السامية وارادة الانسان الحرة ، فالنعمة وحدها أو المحبة وحدها ، وهى والنعمة شىء واحد ، قادرة على الربط بينهما بحيث تبقى حرية الانسان كاملة ويبقى خضوعه لله كاملا » (١)

واذا كان هذا القول يصدق على نعم الله الجمة فهو يصدق أيضـاً على أعظم النعم كلها ، وهى نعمة الغفران التى تنتشل الانسان من وهدة خطاياه وآلامه ، الى هدوء لا يعادله اى هدوء آخر ، الا وهو هدوءالنفس لمحض احساسها بنعمة الله التى تتمثل فى محبته وغفرانه ، بعد ما تبدو موصدة كل أبواب المحبة والغفران ، وتبدو عاجزة كل جهود المخلصـين والأقربين ، لأنها محكومة بدورها بنواميس الله الخلقية التى تحكم الروح فى علاقتها بنفسها ، وبالكون ، وبالآخرين .

والحصول على نعمة غفران الآخرين قد يكون أمرا صعب المنال . وأيسر منه بكثير الحصول على غفران الله ، وليس كذلك حصول الانسان على أن يغفر لنفسه بنفسه ، اذا كان على أية درجة من يقظة الضمير .

وكل محلل نفسانى يعلم أن تعذيب الانسان لنفسه من أخطرالأدواء قاطبة وأعصاها على العلاج . وأنه يحتاج الى اقرار صادق بالذنب ، ثم التماس صادق للتحرر من ربقة تأنيب الضمير ، والمحاكمة المسـتمرة للذات التى قد لا تتوقف فى ليل ، ولا فى نهار ، ولا تريد أن تتراجع فى يقظة ولا فى نوم ، ولا أن تنتهى فى حياة ولا فى موت .

وليست أخطر الذنوب هى التى تسبب تأنيب الضـمير والتعذيب المستمر للذات ، بل قد تكون أتفهها . وقد تكون تلك الذنوب كلها محض وهم من صنع افراط فى الحساسية أو نمو زائد فىالحاسة الخلقية ... نعم فان الحاسة الخلقية كما هى عرضة للتراجع الى حـد « الجنـون الخلقى » الذى يدفع صاحبه الى العدوان على حقوق الآخرين ، عرضة

---

(١) عن كتاب « بسكال » للدكتور نجيب بلدى ص ١٠٧ .

للنمو الى حد التعذيب الخلقى الذى يدفعه الى العدوان على حقوق نفسه ، واعتبارها ظلماً وعدواناً من الآثمين .

ولذا فانه كما يلزم للانسان « انكار الذات » كناموس طبيعى يعصمه من التردى فى هاوية الرذيلة والعدوان ، يلزمه بنفس المقدار « الاحساس بالذات » كناموس آخر يعصمه من التردى فى هاوية الجنون وفى النهاية لايوجد غير الغفران ملجأ للانسان من عدوانه على الآخرين ، وأيضاً من عدوانه على نفسه اذا ما أساء استخدام حريته فى الاختيار . وتستوى فى ذلك حرية السلوك مع حرية مجرد التفكير ولو كان سلبياً ، والشعور ولو كان مجرد خلجات ساكنة لم تخرج الى حيز التنفيذ .

وهذه الاعتبارات تدفع العقل الى الاقرار بوجود نواميس مطلقة للتناسق وللعدالة ، نواميس وصفتها السيدة هـ . ب . بلافاتسكى H. P. Blavatsky مؤسسة « الجمعية الثيرصوفية » قائلة أن التناسق فى العالم الفيزيقى والرياضى الخاضع للحواس هو بعينه العدالة فى العالم الروحى ، لأن العدالة تولد التناسق ، والظلم يولد التفكك ، والتفكك على المستوى الكونى يعنى الفوضى والدمار .

واذا كانت توجد لدى الانسان روح خالدة فانها ينبغى أن تكون فيها أيضاً عناصر الاتساق والعدالة ، ولو كانت فى حالة ساكنة ، فى صورة بذور . ولا تحتاج البذور الا لعنصر الوقت كيما تنمو تماماً (١) .

واذا نمت بذور الاتساق والعدالة فى الانسان فانها كفيلة بأن تصحح الكثير من عناصر تقديره للأمور . ونموها يتوقف على مدى تطور روحه ، كما يتوقف على هذا التطور حصوله على ما يتوق اليه من نسيان وغفران ، بعد أمد طويل أو قصير .

وهكذا يبدو هذا الفهم لمعنى الغفران ليس متسقاً فحسب مع الفهم الصحيح لوضع الانسان الحقيقى من الحرية والجبرية ، ومن نواميس الأخلاق ، بل لموضعه من عدالة الله ، ولموقفه من ارادته الحرة ، ولموقف وجدانه من هذه العدالة ومن البحث المشروع عن طريق الندم الى الظفر بالغفران ،وبالتالى بالسعادة الوجدانية . وهذا كله ان كان ينفى أمراً فهو الفهم الخاطىء للقدرية المطلقة ، بمعنى التعذيب المطلق أو الغفران المطلق بلا منطق ولا قيود .

---

(١) فى مؤلفها « ايزيس بلا قناع » Isis Devoilée
ترجمة فرنسية بمعرفة ر. جاكمو جـ ٢ ص ٥٥ . R. Jaquemot

الفصل الثاني

السببية في التشريع الوضعي

رابطــة السببية ــ او ارتباط الأســباب والمسببات ــ مطلوبة لكل صور المسئولية القانونية ، ويطلق عليها وصف الاسناد . وتحديد هــذه الرابطة أمر تختلف فيه الشرائع كما يختلف الفقهاء ، وتتشعب أوجــه النظر . وعلى أية حال فان الحلول القانونية ــ بوجه عام ــ تقف حتما فى اسناد النتائج الى أسبابها عند حد معين ، لأنه بغير هذا الوقوف يفقــد القانون سبب وجوده فى تيــه من البحث عن الأسباب التى يعــد البحث فيها اقرب الى الفلســفة العــامة منه الى الحــلول السائدة فى الشرائع الوضــعية .

ففى نطاق المسئولية الجنائية مثلا سكت تشريعنا المصرى عن وضع اى تعريف للسببية ، اوعن بيان معيار معين لأحوال بقائها ــ أوانقطاعها ــ بين نشاط الجانى والنتيجة المعاقب عليها ، وذلك اسـوة بأغلب الشرائع الأجنبية . ولعل سكوته كان لضرورة مفروضــة أكثر ممــا هو لحكمــة مقصودة ، وهذه الضرورة هى تعــذر وضع تحــديد جامع للفــروض المختلفة ، مانع لكل خــلاف فى الرأى او تضارب فى التقــدير . فما أكثر ما يتكشـف العمــل عن احتمالات واقعية متنوعة ما كانت لتخطر على بال شارع أو فقيه ، احتمالات عديدة لا مفر من أن يترك الأمر فيها فى نهــاية المطاف لظروف كل دعوى على حدة .

ومن هنا قر فى الأذهان أن ضوابط السببية اقــرب الى موضــوع الدعوى منه الى قانونها ، وانها أحق أن تعرف وأن ترسم معالمها فى النهاية فى ضوء أحكام القضاء أكثر مما تعرف فى ضــوء اجتهادات الشراح ، على كثرة ما اجتهــدوا فى وضع معــايير لهــا ، وافتراض فروض . ولا تثـير السببية بين نشاط الجانى والنتيجــة المعاقب عليها أية صــعوبة اذا كان هذا النشاط هو المصدر الوحيد لهــا ، مثل قاتل يطعن المجنى عليه عــدة طعنات الى أن يجهز عليه ، لأن توافرها يكون حينئذ واضحا لا غمــوض فيه ولا صعوبة . وانما قد تدق السببية القانونية وتتراوح بين الوجود وعدمه اذا ما تداخلت أسباب أخرى ــ بالاضافة الى نشاط الجانى ــ فى احداث النتيجة التى يعاقب عليها القانون .

وهذه الأسباب قد تكون سابقة على فعل الجانى كضعف بنية المجنى عليه ، أو معاصرة له مثل اعتداء آخر يقع على المجنى عليه فى نفس الوقت من باب المصادفة ، أو لاحق له كأن يطلق الجانى مقذوفا ناريا على المجنى عليه فيصيبه ، ولكنه لا يسقط قتيلا على الفور ، بل يتراخى الموت فترة طويلة قد تتداخل فيها عوامل أخرى متعددة فى احداثه ، مثل اهمال المجنى عليه فى العلاج ، أو خطأ الجراح فى عملية انتزاع المقذوف منه ، أو اصابته بمرض معد أو بحروق قد تعجل بوفاته ، أو فى الجملة كل ما قد يصح عليه وصف القوة القاهرة أو الحادث الفجائى ، فماذا يكون الحكم ؟ هل يسأل الجانى عن قتل عمد أم عن مجرد شروع فيه باعتبار أن ذلك هو القدر الثابت فى حقه ، وأنه غير مسئول عن العوامل الأخرى الاضافية لأن اصابته وحدها ما كانت لتحدث الوفاة التى حدثت ؟ وهكذا من الصور العديدة التى تعرض فى الحياة القانونية عند رغبة تحديد مدى مسئولية الجانى .

وتستمد السببية فى القانون جذورها من فكرة السببية كما هى معروفة فى الفلسفة ، لأن طبيعتهما فى الأصل واحدة ، لذا كانت دراستها مبعثا لاجتهادات ضخمة قام بها نفر كثير من فقهاء القانون والفلاسفة ، اتجهت كل اتجاه : -

- ومن هذه الاتجاهات مثلا اتجاه السببية المباشرة la causalité directe ou efficiente ومقتضاه الا يسأل الجانى عن النتيجة التى حصلت الا اذا كانت متصلة بسلوكه المعاقب عليه اتصالا مباشرا . أوبعبارة أخرى ينبغى أن يكون فعله هو السبب الأساسى ، أى الفعال أو الأقوى فى حدوث تلك النتيجة ، بحيث يمكن القول بأنها قد حدثت من نشاط هذا الجانى دون غيره . فاذا ما تداخلت عوامل أخرى بين سلوكه الآثم وبين النتيجة النهائية فقد انقطعت رابطة السببية بينهما .

- ومنها اتجاه السببية المناسبة او الملائمة la causalité adequate وهو اتجاه يرسم للسببية القانونية نطاقا أوسع من سابقه ، لأن مقتضاه أن يسأل الجانى عن النتائج المحتملة أو المتوقعة لفعله دون غيرها ، أى عن النتائج التى تحصل بحسب المجرى العادى للأمور ولو لم يمكن وصفها بأنها نتائج مباشرة أو محققة لهذا الفعل . ويعتبر فعل الجانى سببا مناسبا أو ملائما للنتيجة التى حصلت اذا كان كافيا بذاته لحصولها، ما دامت ظروف الحال تنبىء بأنه قد توقعها ، وبصرف النظر عن تداخل العوامل الأجنبية التى تكون قد توسطت بين فعله والنتيجة النهائية ، سواء أكانت سابقة لفعله ، أم معاصرة ، أم لاحقة له .

- ومنها اتجاه تعادل الأسباب Equivalence de causes . وهــذا الاتجاه الثالث يرسم للسببية القانونية بدوره نطاقا أوســع من سابقه ، لأن مقتضاه أن جميع العوامل التى قد تتضافر فى احداث نتيجة ما ينبغى أن تعد متعادلة ، ومسئولة بالتالى على قدم المساواة عن حدوثها . فكل منها يعــد شرطا لحدوثها والا فلا ، بغير أية موازنة بين عامل وآخــر من ناحية قوته وأثره بالتالى فى النتيجة . ذلك أن نشاط الجانى هو العامل الذى يمكن أن يقال فيه انه جعل حلقات الحــوادث تتابع على نحو معين بحيث لولاها لمــا حدثت النتيجة النهائيــة . فينبغى أن يسأل الجــانى مسئولية كاملة عن هذا النشاط مهما توسط من عوامل بينه وبين النتيجة النهائية ، وسواء أكانت هذه العوامل مألوفة ، أم كانت نادرة وشاذة ، وسواء أكانت راجعة الى فعل انسان ، أم الى فعل الطبيعة .

والحلول التى انتهى اليها قضاؤنا المصرى ، وان كان لم يلتزم فيها مقدما بفقه دون آخــر ، الا أنها تتفق فى - جملتها - بالأكثر مع اتجــاه السببية الملائمة أو الكافية . فهو يميل الى القول بأنه متى اشترك عاملان أو أكثر فى احداث النتيجة النهائية ، وكان أحد العاملين مألوفا أو منتجا adequate ويصلح فى العادة لاحداث مثل هذه النتيجة ، والآخر عارضــا fortuite أو غير مألوف لا يصلح بحسب طبيعته لاحــداث مثل هــذه النتيجة فى المعتاد ، حتى وان اشترك فى احداثها أحيانا لظروف شاذة ، فانه ينبغى استبعاد العامل العارض ، واستبقاء العامل المنتج لها فى المــألوف باعتباره مسئولا عن النتيجة وحده .

وقــد اتخذ قضاؤنا الجنائى ازاء هذا التحديد اتجاهات متناسقة يصح معها أن توصف بأنهــا ضــوابط عامة لا يعوزها التجريد الكافى ، ولا التطبيق المضطرد ، كما لا يعــوزها الاستناد الى أصل فقهى مشترك هو القياس على معيار السير العــادى للأمور ، للقول ببقاء السببية بين نشاط الجــانى ، وبين النتيجــة النهائية مهما تداخل بينهما من عوامل مألوفة ، وبانقطاعها اذا ما تداخلت بينهما عوامل شاذة غير مألوفة .

ولا ينفى هــذا القول عدم وجــود وسيلة علمية لوضع حــد ثابت لا يتغير بين ما يعد مألوفا من العوامل الأجنبية عن نشاط الجانى ، وبين ما يعد منها شاذا غير مألوف ، أو بعبارة أخــرى ما تجرى به الأمور فى سيرها المعتاد ، اذ أن الأمر مرجعه فى النهاية الى تقدير الذوق القضائى قبل أى شىء آخر ، ومن هنا جاء احتمال الاختلاف فى التقدير عند عرض كل حالة على حدة وما تقتضيه من الدخول فى التفاصيل .

وانمــا يقرب بين تقديرات القضــاة - الى حــد ما - اعتناقهم فى

اتجاههم السائد لمعيار مشترك فى تقدير السببية ، وهو معيار السبب الملائم ، أو المناسب ، أو الصالح لاحداث مثل النتيجة التى حدثت ... أو نحو ذلك من التعبيرات المتشابهة . ومن ثم جاءت حلولهم متقاربة — فى جملتها — بغير تطابق تام فى النهاية . وهذا التطابق غير ممكن فى ذاته ، لأن التفاوت فى تقدير الأمور — خصوصا الموضوعية — شىء طبيعى مألوف ، فضلا عن تفاوت الظروف وتنوعها من دعوى الى أخرى .

هذا عن السببية فى التشريع الوضعى المصرى ، أما التشريع الطبيعى فلا يعرف سببا مباشرا ، وآخر غير مباشر ، ولا سببا ملائما وآخر غير ملائم ، بل ان جميع الأسباب مسئولة — فى الطبيعة — عن تحقق النتيجة النهائية ، ولكل سبب منها ميزان دقيق معين محسوب فى سفر الحياة .

ولا ريب أن السببية فى أصلها رابطة فلسفية ، تقابل فى كل علم على صورة واحدة لا تتغير ، ورسالة كل علم ان يوضح بالأقل الأسباب القريبة أو المباشرة ، على صيغ تباين حتما بحسب موطن التساؤل وطريقة الاجابة . فالبحث عن العلة أو السبب يمثل الخطوة الأولى للعقل عندما يطرق باب المعرفة . وهو بحث لا يقف عند حد : فالانسان يتساءل دوما عن السبب فى كل ما يشاهد أو يسمع حتى يصل به التساؤل الى البحث فى علة الحياة وسبب وجودها ... وسيظل يتسائل بغير انقطاع ، اذ ليست للمعارف حدود ما دام ليس للبحث فى السببية نهاية .

وكلما اتسعت معارف الانسان كلما عرف أن لكل ظاهرة من ظواهر هذا الوجود أكثر من علة ومن سبب ، وكلما دقق تكشفت له أسباب جديدة ، أو بالأدق متجددة بعضها قريب ، وبعضها الآخر بعيد قد يتعدد فلا يقف فى تعدده عند حد ، حتى يتعذر أن يحيط به العقل الا بقدر محدود ، أو أن يوزع بين الأسباب المختلفة مسئولية احداث أية ظاهرة بنسب حسابية ثابتة ، أو بمعادلات رياضية لا تقبل جدلا ولا تثير نقاشا .

ومن هنا اضطرت الحلول القانونية أن تقف فى الاسناد — سواء أكان مفردا أم مزدوجا — عند حد معين ، لأنه بغير هذا الوقوف يفقد التشريع الوضعى سبب وجوده فى تيه من البحث عن الأسباب التى يعد البحث فيها أقرب الى الفلسفة منه الى القانون ، والذى يؤدى الى توزيع المسئولية الوضعية ، بل ربما الى القضاء عليها بنظريات من الاسناد المادى قد يكون فيها من الفروض والتقديرات ما يعادل تلك التى يقوم عليها التشريع الوضعى فى جملته وربما ما يفوقها (١) .

---

(١) وقد تعرضنا لذلك تفصيلا فى مؤلفنا عن « السببية فى القانون الجنائى : دراسة تحليلية مقارنة » طبعة ثانية ١٩٧٤.

الباب الرابع

فى الإرادة والعقل

مما لا ريب فيه ان مدار البحث فى التسيير والتخيير ينبغى ان يكون فى محاولة تحديد دور العقل والارادة فى تسيير دفة حياة الانسان ، فهل يملك الانسان حقاً ارادة حرة ولو الى حد ما ؟ وعقلا مفكراً ولو بمقدار ما ؟

ويبدو أن القول بأن للانسان عقلا مفكراً — ولو بمقدار ما — لا يثير فى الفلسفة اعتراضاً جدياً ، أو بالاقل لا يصح أن يثير هذا الاعتراض الجدى . أما القول بأن للانسان ارادة حرة — ولو بمقدار ما — فقد كان محلا لاعتراضات ضخمة من الجبريين والقدريين ، بحيث أن موضوع التسيير والتخيير كاد ان ينحصر — مع الزمن — فى هذا التساؤل الوحيد ، وهو هل للانسان ارادة حرة أم لا ؟ ... وفى اثبات حرية الارادة الانسانية دحض مباشر لجميع حجج الجبرية والقدرية فى كل صورها .

ولهذا السبب نفسه فانى أفضل ان اجعل الحديث فى الارادة سابقاً على الحديث فى العقل . فالارادة الحرة — كمبدأ مجرد — لا تزال كما قلت محل نزاع بين الجبرية والحرية ، حين أن العقل المفكر — كمبدأ مجرد — ليس محل نزاع اطلاقاً ، أو بالاقل لا يمثل نفس الأهمية فى أرض النزاع بين المذهبين المتعارضين .

وفيما يلى سأعرض لموقف الفلسفة العامة من موضوع حرية الارادة فى ثلاثة مباحث متتالية أعالج فى أولها موضوع « حرية الارادة فى الفلسفة الاغريقية » ، وفى ثانيهما موضوع « حرية الارادة فى الفلسفة الحديثة » . وفى ثالثها « بعض الجوانب العامة فى الارادة والعقل » .

الفصل الأول

حرية الارادة فى الفلسفة الاغريقية

راى ارسطو وافلاطون

يمكن القول بوجه عام بأن الفلسفة الاغريقية تقوم — فى جوهرها — على التسليم بأن للانسان ارادة حرة ، هذا التسليم الذى دفع ارسطو الى القول بأن « الفضيلة والرذيلة اراديتان يشهد بهذا الضمير » ، وتصرف

الشارعين فى توزيع المكافآت وتوقيع العقوبات ، وتقدير ظروف الحرية والاكراه ، والجهل غير المقصود » . كما دفع أفلاطون الى القول بأن الشخص الذى اختار الفضيلة أو الرذيلة هو المسئول ، وليست السماء مسئولة عن الخطأ .

ولم يحاول أبرز فلاسفة الاغريق الوقوف طويلا عند تأكيد حرية الارادة ، لأن الاعتقاد فيها كان شائعاً لديهم بوصفه بديهية لا تحتاج الى كثير برهان ، ولعل اعتمادهم الأقوى كان على شهادة الشعور والوجدان التى اعتبرت فيما بعد أقوى شهادة على توافر هذه الحرية .

راى الرواقيين

ومع ذلك فان فلسفات القدرية والضرورة وما اليها كان لها صداها فى بعض المذاهب الفلسفية عندهم ، وبخاصة عند بعض الرواقيين (١) . وفى هذا الشأن يقول الدكتور زكريا ابراهيم أن « اليونانيين قد تصوروا الضرورة على نحوين فقالوا أولا بوجود ضرورة عمياء يخضع لها الآلهة والناس على حد سواء ، كما تخضع لها الكائنات الحية وغير الحية بدون تمييز ، بل حتى زيوس نفسه كبير الآلهة لا بد أن يخضع لها . ولكنهم قالوا أيضاً بوجود ضرورة أخرى يقتضيها القانون الأخلاقى ، باعتبار أن ثمة نظاماً أخلاقياً ينبغى أن يخضع له المرء حتى يسير فى حياته سيراً مستقيما، وهنا تتمثل الضرورة فى صورة قانون كلى عام يجب أن تسير الحياة الانسانية وفقاً له .

فاذا ما نظرنا الى مذاهب فلاسفة اليونان ، وجدنا أن الضرورة قد ظهرت عند ليوقبس Leucippus الذى قال بوجود قانون يسبب انفصال الذرات من الخليط الأول وانحدارها الى الكون من أجل تكوين الأشياء. كما ظهرت عند برمنيدس Parménides الذى جعل من الضرورة آلهة تمثل مركز العالم . كما وردت أيضاً عند أفلاطون فى أسطورة الار Er التى تجعل الكون يدور حول محور الضرورة . ثم ظهر التعارض بين الحرية والضرورة بشكل واضح عند مفكرى اليونان حينما ناصر الأبيقوريون (٢) الحرية بينما نادى الرواقيون بالضرورة .

---

(١) تتميز الفلسفة الرواقية بالانتصار لحقوق الأفراد ازاء السلطة العامة ، والتمسك بوجود نواميس خلقية طبيعية يعتبرونها أسمى من القوانين الوضعية واسبق ، ومن التقاليد والعادات ايضا .

(٢) تتميز الفلسفة الأبيقورية بالنزعة المادية وبمعاداة الدين عن طريق القول بأن التوقف عن الاعتقاد فى الدين ادعى للايمان بالآلهة من الايمان به ، كما تتميز بالقول بأن التماس الأمان هو المثل الأعلى ، ومثله التماس تحقيق اللذات المختلفة عن طريق اطلاق العنان للحرية الفردية .

أما عند أبيقور فقد تحول المذهب الذرى الذى نادى به من قبل ديمقريطس من مذهب ميكانيكي قوامه الضرورة ، الى مذهب ميكانيكى أيضاً قوامه الصدفة le hasard . والصدفة هنا تعبر عن قدرة الذرات على الانحراف clinamen بفعل تلقائية خاصة تخرج بها عن نطاق السكون الشامل والمادةالخالصة . فهى مبدأ ديناميكى يخرج بالذرات عن ضرورة القوانين الآلية التى ذهب اليها ديموقريطس من أجل تفسير نشأة الكون . وقد تصور أبيقور النفس على هذا الأساس فقال أنها ذرة دقيقة تملك مثل هذه القدرة ، قدرة الانحراف عن الطريق الأصلى ، وبالتالى فقد نسب اليها حرية خاصة تسمح لها بأن تنعزل عن نطاق الآلية منحرفة عن الخليط الخارجي الشامل .

ومعنى هذا أن الأبيقوريين قد عارضوا فكرة الرواقيين عن الجبرية الشاملة ، كما عارضوا أيضاً سائر المذاهب الدينية القائلة بالقضاء والقدر ، ثم انتهوا الى القول بحرية خالصة قد لا تبعد كثيراً عن حرية الاستواء أو عدم الاكتراث indifference .

والواقع كما يقول الأبيقوريون أنه لافائدة من أن نقضى على الخوف من الآلهة ، اذا كنا سنستبدل بارادة الآلهة التى لا تقهر ارادة أخرى أشد هولا وأصلب عودا ، الا وهى القدر نفسه .

ولكن الارادة - على حد تعبير أبيقور - تفلت من طائلة القضاء والقدر فالحرية اذن حقيقة لاسبيل الى الشك فى صحتها ، وان كان الأبيقوريون يخلطون فى النهاية بين الحرية والصدفة .

أما الرواقيون فانهم يأخذون بنظرية سقراط فى أن الفضيلة علم والرذيلة جهل ، بمعنى أن الانسان اذا رأى بوضوح ما ينبغى ان يفعله فهو لابد فاعله ، لأن لفكرة الخير من القوة ما يجعل من المستحيل على المرء أن يعرف الخير دون أن يعمل بالضرورة وفقا له . فالحكيم فى نظر الرواقيين من عرف قوانين الوجود ، فعمل على أن تطابق ارادته الباطنة تلك القوانين . والرواقيون ينسبون الى الفرد حرية باطنة هى التى تنقذه من ضربات الحظ ، وعوارض الصدفة ، وتقلبات الناس . والارادة عندهم هى مبدأ هذه الحرية الباطنة ، من حيث أن الارادة هى القدرة على التحكم فى الذات والسيطرة على النفس ، والاستقلال عن كل قوة خارجية ....

وهكذا نصبت الرواقية الارادة كمبدأ مستقل مقابل الأشياء ، وجعلت الحرية مرادفة لشعور الانسان بذاته وقدرته على التحكم فى نفسه . وبعد ان كانت الفلسفة اليونانية تجعل الخير باطناً فى الموضوعات

عقلية ، ومرتبطاً تماما بالمعقول الأسمى أصبح الخير عند الرواقيين باطنا فى الذات الأخلاقية نفسها ، وصارت الارادة ذاتها هى المبـدأ الأول ... يقول ابكتاتوس صراحة : « ان خـيرنا وشرنا لا وجود لهما الا فى ارادتنا ذاتها » فالخير الحقيقى انما يوجد حيث توجد الارادة الخيرة » (١)

ويراعى أن التسيير المستمد من دور نواميس الطبيعة عنـد بعض الرواقيين متداخل مع التخيير المستمد من الارادة الحرة كمبدا مستقل، كما أن التسيير المستمد ـ فى راى أبيقور ـ من النظر الى النفس كذرة محكومة بقوانين آليـة متداخل مع التخيير المستمد من قدرة هذه الذرة على الانحراف تلقائيا والخروج عن نطـاق السـكون الشـامل والمـادة الخالصة . فالتداخل بين التسيير والتخيير واضح فى المدرستين معـا ، بما يتعذر منه امكان القول بأن احداهما مدرسة « ضرورة » والأخرى مدرسة « حرية » .

الفصل الثانى

حرية الارادة
فى الفلسفة الوسطى والحديثة

عنى لفيف من كبار فلاسفة الغرب فى العصرين الوسيط والحديث بتأكيد حرية الارادة الانسانية ولو الى حد ما ، وأقاموا على ذلك البراهين الفلسفية المتنوعة . ومن هؤلاء بترتيب تاريخى القديس أوغسطين وديكارت وهمـا من فلاسـفة العصر الوسيط ، ثم كنط ، وفيشـته ، وهيجـل ورافيسون ، ورينوفييه ، ووليام جيمس ، وبرجسون ، وسارتر ، وهم من فلاسـفة العصر الحديث . وفيما يلى نقـدم نبـذة عن فلسـفة كل منهم فى مبحث على حدة :

المبحث الأول

موقف القديس اوغسطين
من حرية الارادة

تناول عدد محدود من فلاسفة العصر الوسـيط موضـوع حرية الارادة الانسانية ومنهم مثلا القديس اوغسـطين Saint Augustin (٣٥٤ ـ ٤٣٠) الذى لم يعبأ بانكار أفلوطين لها . وراح يصف هـذه

---

(١) عن مؤلفه « مشكلة الحرية » طبعة ثانية ص ٤٩ ـ ٥٢ .

الارادة بأنها تمثل « القدرة على قبول تصور امر ما أو رفضه . فليست الحرية اذا القدرة على الاختيار بين الخير والشر ، لأن اختيار الشر نقص، ولو كان شرطا للحرية لما كان الله حرا ، وكيف لا يكون الله حرا وهو واهبنا الحرية ؟ . وأول دليل على الحرية شهادة الوجدان : فاذا لم تكن الارادة التى بها أريد ولا أريد ملكا لى فلست ادرى ما الذى أستطيع أن أقول عنه أنه ملك لى ؟!.

والذى يجادل فى وجودها واقع فى عماوة تمنعه من أن يرى الى اى حد حججه الباطلة الكافرة صادرة عن الارادة نفسها . بالحرية تنكر الحرية ، وانكارها يحمل معه التناقض . والناس مجمعون على المدح والذم والاثابة والمعاقبة بناء على ما يشعرون فى أنفسهم من حرية . ويؤيد الحرية اختلاف الأفعال فى ظروف متشابهة ، مما يبين استقلال الأفعال عن الظروف . ويؤيدها أيضا أن أوامر الله ونواهيه تكون لغوا اذا لم تكن مسئولين عن أفعالنا ، اذ لا تكليف ولا تبعة بغير حرية . فالانسان رب أفعاله ، ولا يخضع لقدر أعمى » .

كما يقول هذا الفيلسوف أيضا « للارادة قانون يجب اتباعه ، وهو قانون طبيعى ندركه حالما ننظر فى أنفسنا وفى الأشياء ، فان هذا النظر يظهرنا على أن لكل موجود ماهية ثابتة ونظاما وميلا طبيعيا الى غايته . الموجود غير العاقل يتجه الى غايته طبعا ، والموجود العاقل يتجه اليها بادراك وحرية . ومتى علمنا ذلك لزم لدينا أن علينا احترام هذا الترتيب ، اذ يستحيل أن يضعه الله ثم لا يريدنا على احترامه ، فما القانون الا أمر باحترام الطبائع ونظامها لتحقيق النظام العام . وعلى هذا فالخير خير لأنه يطابق النظام ، والشر شر لأنه يعارضه . وطاعة القانون فضيلة تستحق الثواب ، ومخالفته رذيلة تستحق العقاب ، والمبدأ الأساسى للقانون الخلقى هو : اخضاع الحواس للعقل ، واخضاع العقل لله ، بحيث تتجه حياتنا كلها الى الحصول على الله ، لأن ذلك هو الترتيب الطبيعى ، والمجرمون انفسهم يسمعون صوت القانون فى ضمائرهم ويحاولون خنقه فلا يفلحون » .

ويقرر أيضا أنه « كما أن الحرية محدودة بطبائع الأشياء ، فان أفعالها تابعة لله الذى هو وحده مطلق . وقد برزت هذه القضية وذاعت بمناسبة قضية مناقضة لها قام راهب اسمه بيلاج يذيعها ، وينشىء شيعة تعلم أن للانسان دائما ووحده ومن تلقاء نفسه أن يريد الخير وأن يفعله ، دون احتياج لنعمة الهبة ، فان وجدت النعمة ظلت خارج الارادة عديمة التأثير فيها . وعلى ذلك فلا اختيار من جانب الله يقرر مصير كل مخلوق ،

بل كل ما هنالك سبق علم الله بالمستقبل . فعارض أوغسطين هذه البدعة معارضة شديدة . قال اولا : من المحال الا يعلم الله المستقبل ، ومن المحال أن يعلم أفعال المخلوقات من المخلوقات انفسها ، فيكون منفعلا بها وهو العلة الفاعلية الأولى ، بل ان كل ارادة خاضعة لله حتما ، غير أن الارادة الصالحة تخضع حرة ، والارادة الشريرة تخدمه خدمة الأمة . ثانيا : أن النعمة الالهية ضرورية لكل فعل خير ، وبنوع خاص فى المجال الفائق للطبيعة ، أى للايمان بالحقائق الموحاة ، واعطاء الأفعال خيريتها فائقة الطبيعة . **الأفعال أفعال الانسان ، ولكنها أيضا أفعال الله** ، بحيث يكون لها علتان احداهما خاضعة للأخرى فاعلة بتوجيهها وقدرتها . فليست النعمة ملاشية للحرية ، وانما هى معينة لفعل الخير . وليس سبق علم الله بالأفعال حجة ضد الحرية ، فان توقع الفعل الحر ، ولو كان توقعا محققا لا يرفع عنه صفة الحرية . ان الله يتوقع الفعل ، واذن سيكون الفعل ، والله يتوقع الفعل حرا صادرا عن ميل الارادة واختيارها ، واذن سيكون الفعل حرا مختارا . مم يمكن أن تشكو الارادة ؟ ان الله هو الخير بالذات ، ولا يوجه المخلوق الا للخير ، والخير هو المطلوب ، ولأجل هذا أعطانا الله العقل نعلم به الخير ، واعطانا المحبة نميل بها الى الخير المعلوم ، والعقل والمحبة مبدآ الحرية . وكلما طاوعنا هدى العقل وتحررنا من الشر ازدادت الارادة حرية » (١) .

المبحث الثانى

موقف ديكارت
من حرية الارادة

من ابرز فلاسفة الحرية الفرنسى رينيه ديكارت René Descartes (١٥٩٦ — ١٦٥٠) فيلسوف الشك المعروف . ومن أقواله فيها « بما ان الارادة متسقة المدى بطبيعتها ، فانها لمزية عظمى أن تكون لنا القدرة على العمل بواسطتها ، أى العمل بحرية ، وأن نصبح بذلك سادة أفعالنا، ومن ثم جديرين بالمدح عندما نحسن قيادتها . فكما أننا لا نمتدح الآلات التى نراها تتحرك على انحاء كثيرة مختلفة تتفق وما نطلبه منها ، وذلك لأن هذه الآلات لا يصدر عنها الا ما كان ناتجا عن تركيبها الآلى . وكما أننا نوجه المدح لصانعها الذى كانت له القدرة والارادة على تركيبها بحذق

---

(١) عن « تاريخ الفلسفة الأوروبية فى العصر الوسيط » للدكتور يوسف كرم ص ٤١ — ٤٣ .

عظيم ، فكذلك لأن لنا القدرة على اختيار الصدق حينما نميزه عن الكذب فلا بد أن يكون لنا من الفضل أكثر مما لو كان اختيارنا هذا أمرا محتوما يضطرنا اليه مبدأ خارج ارادتنا .

كما يقول ديكارت أيضا « من البين أن لنا ارادة حرة قادرة على القبول أو الرفض كيفما تشاء ، بحيث يمكن اعتبار هذه الحقيقة من أكثر الأمور بداهة . وقد قام الدليل الواضح على ذلك فيما سبق ، اذ فى الوقت الذى وضعنا فيه كل شىء موضع الشك ، وافترضنا فيه أن خالقنا يستخدم قدرته على خداعنا من كل وجه ، كنا ندرك فى أنفسنا من الحرية ما يمكننا من الامتناع عن تصديق كل ما لم نعرفه معرفة تامة. وهذا الذى أدركناه ادراكا متميزا ، كنا غير قادرين على الشك فيه أثناء هذا التعليق الشامل لأحكامنا (١) ، فهو لا يقل يقينا عن كل ما سبق العلم به ...

ولكن بما أن ما علمناه عن الله بعد ذلك يؤكد لنا أن قدرته هى من العظمة بحيث نأثم لو فكرنا فى أنه كان من الممكن أن نفعل شيئا لم يقدره من قبل ، فمن السهل وقوعنا فى مشكلات كبيرة جدا لو حاولنا أن نوفق بين حرية ارادتنا وأوامر الله ، اى أن نفهم أو نستوعب مدى حريتنا ، وتقدير العناية الأزلية ، وكأننا نحيطهما بعقلنا » .

ويقول ديكارت أيضا عن التعارض الظاهرى بين حريتنا وبين سبق التقدير « ولكننا لن نجد صعوبة ما فى التخلص من تلك المشكلات ، اذا لاحظنا أن فكرنا متناه ، وان قدرة الله الكاملة لا متناهية ، تلك القدرة التى عرف بها من الأزل ، وأراد كل ماكان وما يمكن أن يكون . وعلى ذلك ، كان لنا من العقل ما يكفى لأن نعرف بوضوح ، ونميز أن تلك القدرة فى الله ، لا لأن نفهم مدى تلك القدرة الى الحد الذى نعلم عنده كيف تسمح بأن تكون أفعالنا حرة تمام الحرية غير محتومة على الاطلاق . ونحن من جهة أخرى على يقين من الحرية ، وعدم التعيين القائمين فينا بحيث لا نعرف بوضوح شيئا أكثر . وعلى ذلك لم تكن قدرة الله الكاملة مانعا من تيقننا هذا ، واننا نخطىء لو شككنا فيما ندركه فى أنفسنا ، ونعلم وجوده فينا بالتجربة . وذلك لأننا لا نفهم شيئا آخر نعلم أنه بالطبيعة ممتنع على الفهم » (٢) .

وهكذا سمح فيلسوف الشك لفلسفته أن تشككه حتى فى وجوده

---

(١) يقصد شكه الشامل والسابق ليقين وجوده . راجع « ديكارت » للدكتور نجيب بلدى ص ٢١١ وما بعدها .

(٢) من « ديكارت » المرجع السابق ص ٢١٣ ، ٢١٤ .

الخاص فلا يصــل الى الاقتناع بهذا الوجــود الا لأنه يفكر « أنا أفكر فأنا موجود » ، ولم يسمح لها أن تشككه فى أن له حرية ، وأنه يتمتع بارادة حرة « ارادة قادرة على القبول أو الرفض كيفما تشــاء ، بحيث يمكن اعتبار هذه الحقيقة من أكثر الأمور بداهة » على حد قوله .

* * *

كما يقول ديكارت فى « تأملاته فى الفلسفة الأولى » : « ان الارادة تقوم على استطاعتنا أن نفعل الشىء أو لا نفعله ، وأن نثبته أو ننفيه ، وأن نقدم عليه أو أن نحجم عنه . وبعبارة ادق لكى نثبت أو ننفى الأشياء التى يعرضها الذهن علينا ، ولكى نقدم عليها أو نحجم عنها ، انمانتصرف بمحض اختيارنا دون أن نحس ضغطاً من الخارج يملى علينا ذلك التصرف ، فان ثبوت حريتى لا يقتضى أن أكون غير مبال بالأشياء ، اى أن يستوى الضدان عندى بلا رجحان ، بل الأولى أن يقال أن حريتى فى اختيار احد الطرفين وايثاره على الآخر تزيد بمقدار — ما يكون عنــدى — من الميل اليه ، اما لأنى أعرف بالبداهة ما فيه من خير وحق ، واما لأن الله قــد دبّر دخيلة فكرى بحيث أميل اليه .

ولا ريب أن الفضل الالهى والمعرفة الطبيعية لا ينتقصان من حريتى شيئاً ، بل انهما يزيدانها ويقويانها . ولهــذا أرى أن « عدم المبالاة » أو « استواء الطرفين » الذى اشعر به حين لا يدفعنى سبب من الأسباب الى ترجيح جانب على آخر — هو أحط مراتب الحرية ، وفيه دلالة على عيب فى المعرفة أكثر مما فيه من دلالة على كمال فى الارادة : فانى لو كنت أعرف دائماً على وجه الوضوح ما هــو حق وما هو خير لمــا كنت أجــد عناء فى تعيين اى رأى ينبغى أن أرى ، واى أمر ينبغى أن أختار ، ولكنت لذلك حراً تمــام الحرية ، دون أن أكون أبداً « غــير مبال » (أو متردداً بين الجانبين) .

كما يقول أيضا : « وليس يحق لى أيضاً أن اشكو من أن الله وهبنى ارادة أوســع نطاقاً من الذهن ، فما دامت الارادة عنصراً واحداً وشيئاً لا يتجزأ ، فيبدو أن من طبيعتها انه لا بمكن انتزاع شىء منها الا كان فى ذلك قضاءً عليها كلها . ولا شبهة فى انه يجب علىَّ أن اجــزل الشكر لمن انعم علىَّ بها بقدر ما بسط لى من رحابها » .

ثم يضيف قائلاً : « فحقيقة الأمر انه ليس نقصا فى الله أن رزقنى الحرية فى أن أحكم أو الا أحكم على أشياء لم يجعل فى ذهنى معرفة واضحة متميزة عنهــا . ولكن لا جــرم أن يكون نقصاً فىَّ انا ألا استعمل حريتى

استعمالاً حسناً وأن أتعجل فى حكمى على اشياء لا اتصورها الا فى غموض وابهام ...

وليس لى أن اشكو من ان الله حين أوجدنى فى الدنيا لم يشأ ان يجعلنى فى منزلة أنبل الأشياء وأكملها ، بل يدعونى الى الرضا أنه اذا لم يهبنى كمالاً يعصمنى من الخطأ — بالوسيلة الأولى التى تعتمد على معرفة واضحة بديهية لجميع الأشياء التى يمكن ان اقضى فيها — فانه على الأقل ترك فى مقدورى الوسيلة الأخرى، وهى أن استمسك بالتصميم على أن امتنع دائماً عن ابداء رأيى فى الأشياء التى لم تتبين لى حقيقتها .

وانى وان كنت قد آنست فى نفسى ضعفاً مداره قصورى عن أن احصر ذهنى باستمرار فى حدود فكر بعينه ، فانى أستطيع مع اطالة التأمل ومراجعته أن انقشه على صفحة ذاكرتى نقشاً قوياً يجعلنى لاانفك عن تذكره كلما احتجت اليه . وعلى هذا النحو يتيسر لى ان اكتسب عادة الخلو من الخطأ . ولما كان فى هذا أعظم كمال بالقياس الى الانسان فأحسب أن ربحى اليوم بهذا التأمل ليس قليلاً اذا كشفت عن علة الخطأ والزلل » (١) .

المبحث الثالث

موقف كنط
من حرية الارادة

يعد ايمانويل كنط Emmanuel Kant (١٧٢٤—١٨٠٤)) ابرز فلاسفة الحرية الانسانية من الألمان ، وأقواهم تأثيرا فى فلاسفة القرن الثامن عشر « ولقد قيل عن سقراط انه يشطر الفلسفة اليونانية شطرين : ما قبله وما بعده . ودعى ديكارت أبا الفلسفة الحديثة واعتبر الحد الفاصل بين القديم والجديد فى تطور الفكر الاوروبى . كذلك نقول عن كنط انه يشطر الفلسفة الحديثة نفسها شطرين . أجل لقد أخذ الشيء الكثير عمن سبقوه، من ديكارت الى هيوم وروسو ، وجرى فى تيارهم ، ولكن تفكيره أدى به الى وجهة جديدة سيطرت على القرن التاسع عشر ... » (٢) .

ويقول كنط فى تعليله لحرية الارادة : « ليس الواجب ممكنا الا بالحرية ، ووجوده يدل على وجودها ، وهما معنيان متضايفان . فانه اذا كان على الانسان واجب كانت له القدرة على أدائه ، وكان فيه الى

---

(١) عن كتاب « ديكارت : التأملات فى الفلسفة الأولى » ترجمة الدكتور عثمان أمين . طبعة ٤ سنة ١٩٦٩ ص ١٨٧ — ١٨٩ ، ١٩٢ — ١٩٦ .

(٢) عن « تاريخ الفلسفة الحديثة » ١٩٦٢ للدكتور يوسف كرم ص ٢٠٨ .

جانب العلية الظاهرة علية معقولة مفارقة للزمان تضع القانون وتفرضه على نفسها . فالحرية خاصة الموجودات العاقلة بالاجمال ، فان هذه الموجودات لا تعمل الا مع فكرة الحرية ، وهى اذن من الوجهة الخلقية حرة حقا .

وبعبارة أخرى ان للقوانين الواجبة نفس القيمة بالاضافة الى موجود حر ، وبالاضافة الى موجود لا يستطيع أن يعمل الا مع تصور حريته ، وذلك هو المعنى الذى يحق لنا به اضافة ارادة حرة لكل موجود عاقل . فالحرية والقانون يؤكدان العالم المعقول . والانسان عضو فيه من حيث خضوعه لقوانين عقلية بحتة ، وهذا ظاهر فى نفس كل انسان ، حتى المجرم . فانه يقر بسمو الفضيلة التى يخالفها ، فهو باقراره هذا يلاحظ العالم المعقول . فالقانون علة علمنا بالحرية والحرية علة وجود القانون . القانون يبرهن على الحرية ، والحرية تفسر القانون . وفكرة العالم المعقول واسطة التركيب بين الارادة المنفعلة بالميول وبين الارادة المشروعة الكابتة .

على أن هذا العالم المعقول ليس موضوع علم أصلا ، ولكنه « وجهة نظر » يجد العقل نفسه مضطرا للارتفاع اليها لكى يتصور نفسه موجودا خلقيا . فليس للعقل أن يحاول تفسير امكان الحرية ، فان مثل هذه المحاولة معارضة لطبيعة العقل من حيث أن علمنا محصور فى نطاق العالم المحسوس وأن الشعور الباطنى لا يدرك سوى ظواهر معينة بسوابقها . وهذه المحاولة معارضة لطبيعة الحرية نفسها من حيث أن تفسيرها يعنى ردها الى شروط وهى علية غير مشروطة . فيكفى أن يستطيع العقل استبعاد المذاهب التى تعتبر الانسان شيئا من أشياء الطبيعة فحسب ، وأن يفهم وجوب استعصاء هذه المسألة عليه لما يعلم من قصوره » (١) .

* * *

بل ان كنط يذهب فى دفاعه عن حرية الارادة الى حد القول بأن الانسان متحرر من قيود العلية التى تخضع لها سائر الكائنات ، والتى يخضع لها الانسان جزئياً بحكم انتمائه الى هذا النسق الكبير المتماسك ، نسق الموجودات المخلوقة . هذه الحرية من مسلمات العقل العملى ، اذ أنها أساس القول بالأخلاقية ، فهى من ضرورات العقل العملى . وهى شرط قيام الواجب الذى يرى ضرورة تحديده على أساس أنه أوامر غير مشروطة ، أى لا تتقيد بالظروف والملابسات الخارجية ، وانما تتعين بسلطة تفرض عليها من داخل الذات .

---

(١) من المرجع السابق ص ٢٥٣ ، ٢٥٤ .

فالارادة الحرة تعمل بموجب قوانين لا تفرض عليها من الخارج ، والا لسيَّرتهـا الضرورة الطبيعية ، اى الآلية التى تسيطر على الكون ، ولكنها تخضع لأصـول تنبع من الذات ، اصول جبل عليهـا الفرد بحكم طبيعته التى فطر عليهـا . وهكذا بيَّن ضرورة الارادة الحرة التى جعلها اساساً للفعـل الأخـلاقى . فهو قد وضـع بذلك الأسس الميتافيزيقية للحرية ، مما سـاعد فيشته على اثبات الحرية السياسية والاجتماعية للفـرد ... » (١) .

المبحث الرابع

موقف فيشته
من حرية الارادة

هـذا فيلسوف من أعمق فلاسفة الحرية الألمـان وقـد تأثر كثيراً بفلسفة كنط ، وهو جوهان جوتليب فيشته Johann Gottlieb Fichte (١٧٦٢ ــ ١٨١٤) ، وقد تعرف اليه وعرض عليه كتابا له عنوانه « محاولة فى نقد كل وحى » ذهب فيه الى أن الوحى غير مقبول ، ما لم يكن بأكمله عقليا معقولا . وكان عبارة عن تطبيق مذهب كنط على الدين ، قبل أن يضع كنط كتابا فى هذا الموضوع .

ويقول هذا الفيلسوف « ان الحرية ليست من المعطيات الضرورية ، بل هى انتاج تلقائى . فليست الحـرية واقعة بل هى فعـل بدليل اننـا لا نجدها فى ذواتنا كواقعة تجريبية ، أو كمعطى من معطيات التجربة ، بل نحن انمـا نشعر بحريتنا فى اللحظة التى نحقق فيها تلك الحرية ، واذن فان الحرية ليست شيئاً مكتملا قد تم اعداده من ذى قبل ، بمعنى أنها ليست مجرد موضوع خارجى محقق من ذى قبل ، بحيث يصح أن نقول ان الحرية موجودة ، وانما هى فاعلية تخلق ذاتها وتحقق نفسها . ولهذا فهو يقول عنها انهـا شىء ينبغى أن يكون . ومن هنـا فان الحرية التى ينادى بها لا تكاد تنفصل عن فكرة الواجب الأخلاقية أو عن فكرة الذات الحقيقية . فنحن هنا بازاء ذات ماهيتها الحرية ، ولكن هـذه الحرية لا تظهر نفسها الا عن طريق العقبات التى تخلقها لنفسها ، أو « اللاأنا » le non moi التى تضعها أمام ذاتها ، وهكذا يوحد فيشته بين الحرية

---

(١) عن الدكتورة فوقية حسين محمود فى ترجمتها لكتاب « غاية الانسان » للفيلسوف جوهان نشتة ١٩٦٣ ص ٣٦ .

والواجب لكى يجعل من الحرية فى خاتمة المطاف المبدأ المطلق الأوحد . وهذا هو السبب فى أن فلسفته المثالية قد اصطلح على تسميتها بفلسفة الحرية » (١) .

* * *

كما يقول فشته ايضا : « أن يكون مصيرى أن أصير طيبا وعاقلا ، أو مخبولا ومنغمسا فى الرذائل ، والا أستطيع أن اغير هذا المصير ، والايكون لى اى جزاء فى الحالة الأولى ، ولاى عقاب فى الحالة الثانية هذا ما ملأنى بالرعب والخوف ، كما اننى فزعت كل الفزع أن تكون علة وجودى وتعينات هذا الوجود خارجة عنى ، وأن يكون تعين مظهر هذه العلة مرتبطا بعلل أخرى خارجة عنها . فهذه الحرية التى ليست بالمرةحريتى، وانما هى حرية قوة أجنبية عنى ليست بدورها قائمة بذاتها ، وانما هى مشروطة ....

اريد أن اكون مستقلا ، أن اكون شيئا ، لا فى شىء آخر وبشىء آخر ، ولكن أن اكون لأجلى ، واريد أن اكون العلة الأخيرة لتمنياتى . اننى اريد أن أشغل بنفسى المرتبة التى تشغلها اية قوة اجنبية من قوة الطبيعة فى هذا النسق ، بحيث لا تتعين أشكال مظاهرى بقوة أجنبية أريد أن أحوز قوة داخلية خاصة بى بحيث أستطيع تماماً — كهذه القوى الطبيعية أن أثبت مظاهرى بطرق مختلفة لا متناهية » (٢) .

ولهذا كله فان فشته « يحاول أن يثبت وجود قانون أخلاقى على الرغم مما يبدد فى الموجودات من تسلسل ثابت منتظم وما يوجد بينها من ارتباط وصلة ، وما يلاحظ فيها من نمو مضطرد وازدهار . وينبه فشته الى ضرورة الحرص من ارجاع هذا النمو والازدهار الى قوة أجنبية تبدو وكأنها تجرف معها كل ما هو موجود وتقرر وتحدد كل ما يتعين ويتطور ويزدهر .

ويشير الى أن المنفذ الذى يخرج الفرد من هذا المأزق هو صوت الضمير ، فلا يمكن أن يتغاضى الانسان عن هذا الصوت أو يغفله . اذ انه يفرض نفسه فرضاً ويأمر الانسان بالعمل والعالم الحسى كله موجود من أجل هذه الغاية .

والارادة هى العامل الفعال الحى الذى يجعل الانسان بين عالمين :

---

(١) عن « مشكلة الحرية » للدكتور زكريا ابراهيم طبعة ثانية ص ٢٣٧ ، ٢٣٨ .

(٢) عن كتاب « غاية الانسان » لجوهان فشتة ترجمة الدكتورة فوقية حسين محمود ١٩٦٢ ص ١٣١ ، ١٣٢ .

عالم الحس وعالم الروح وكلاهما يوجد بفعل قانون الواجب . فالارادة هى المبدأ الحى الذى يسود كل ما هو موجود . ان الحياة العقليةلاترضى نفس الانسان ، لأنهـا تدخل به فى الظلمات ، بل ان التقـدم الأخلاقى هو الذى يقود الىالحكمة الحقيقية .

ويبحث فشته فى ضرورة وجود آثار للارادة تترتب عليها ، وهذا لا يتوفر الا اذا اعتقدنا فى العالم المـادى . وهو يلاحظ أن هذا العـالم المـادى على الرغم من ثرائه ونظامه ما هو الا حاجز يحجب وجود العالم الآخر ، عالم الأرواح والارادة .

ولا يستطيع أحد اختراق هذا الحجاب الا بالايمان . فالايمـان يجعلنا نتوقع التعرف على ما لا نستطيع ان نعرفه بالعقل ، اذ أن العقـل لا يكشـف لنا الا على ما هو محدود وجار فى سياق الزمن ، والايمـان يرد الى القلب حيويته وفاعليته . هذه هى طبيعة البشر التى لا تتغير ، والتى ستبقى الى الأبد » (١)

* * *

فهذه الفلسفة مؤسسة على قاعدة حرية الارادة ، مع الاقرار بأن هذه الحرية متبادلة بالضرورة ، وأن نطاق الروابط القانونية يقوم بتنظيم مجالات الارادة الحرة المتبادلة . وهو يرى أن الواجب الأخلاقى يتطلب احترام حـرية الآخرين بصـفة مطلقة ، أما الواجب القـانونى فيتطلب التبادل بين طرفين . وقد اتجـه فيشته الى أن وظيفـة الدولة ليست مقصورة على ضمان حريات المواطنين ، بل أن عليها واجبا ايجابيا هوأن تنظم العمل ، وتضمن لكل مواطن حق العيش من عمله .

ويقال أحيانا أن فيشته بهذا القول الأخير قد فتح ثغرة اسـتغلت فيما بعد لتأليه سلطان الدولة ، وبالتالى فى فتح الباب للحكم المطلق كمـا عرفته بعض الأنظمة السياسية المستبدة كالفاشية مثلا . وهذا القـول الأخير يفتقر الى اثبات ، لأن آراء فيشته من ناحية سلطان الدولة على الأفراد فى غاية التحفظ ، والرغبة فى كفالة حرياتهم الى المـدى الـذى لا تتعارض فيه حريات البعض مع البعض الآخر .

وليس مقتضى ذلك أنه أنكر ان للدولة دورا هاما ينبغى أن تؤديه فى مجال تنظيم الروابط القانونية بين الأفراد ، وفى مجال تنظيم العمل وضـمان حق كل مواطن فى العيش الحر ، ولكن مقتضـاه أن مثل هـذه

(١) عن المرجع السابق ص ٢٢٩ ، ٢٣٠ .

الأهداف العامة قد تستمد منها أنظمة سياسية واقتصادية متعددة الاشكال والأساليب . وعلى مثلها يمكن أن تستند أنظمة البغى بقدر ما تستند أنظمة الحرية . وعليها يمكن أن تستند صورة أو أخرى من أنظمة الاشتراكية بقدر ما تستند صورة او أخرى من أنظمة الرأسمالية. ولكن الأمر المؤكد فى النهاية أن فيشته من أحسن فلاسفة الحرية الايجابية التى هى عبارة عن « فاعلية تخلق ذاتها وتحقق نفسها » ، والتىلايمكن عزلهـا عن فكرة الواجب الخلقيـة ، بل تزتبط بين الحرية والواجب ، والحرية والتحرر ، والحرية وتحقيق الذات ، والحرية التى تتحدى كافة العقبات والسدود فى أى زمان أو مكان ، وتحت ظل أى نظام من الأنظمة السياسية أو الاقتصادية .

المبحث الخامس

موقف هيجل

من حرية الارادة

يأتى بعد كنط وفيشته ــ فى الترتيب الزمنى ــ الفيلسوف الألمانى جورج ولهلم فردريك هيجل G. W. F. Hegel (١٧٧٠-١٨٣١) ويعد ــ مثلهما ــ من أعمق فلاسفة الحرية وأبعدهم صيتا ، ومن أكثرهمايمانا بروحانية الانسان ، وبمصيره الأخلاقى . وهو يعتقد « أن ماهية الانسان روح ، أى شعور وحرية . ولكن الشعور والحرية على درجات ثلاث : ففى الدرجة السفلى الروح مقارن للجسم ، ينمو وينضجويشيخ معه ، احساساته غامضة تقابلها انفعالات غامضة ، وهذه « جسمية الروح » (التى يسميها علم النفس الآن باللاشعور) . ثم يظهر الشعور الواضح فيدرك الانسان ذاته ويدرك الأشياء ، وهذان ادراكان متعارضان ، يوفق بينهما الفهم الذى وظيفته ادراج الاحساس تحت قوانينه الأولية ، وجعل مدركات الشعور موضوعية ، ووضع الحقيقة على ما بيّن كنط . وفوق جسمية الروح والشعور الواضح المعين بالفهم نجد العقل الذى يؤلف بينهما اذ يجعل من قوانين الشعور قوانين الحياة، عنى أن النظر ينقلب عمليا حين يتخذ الروح ذاته موضوعا لارادته كما قال كنط فيتفق النظر والعمل . فالروح الذاتى حين يقر بالحقيقة والقانون يقر بسمو الروح الموضوعى ويقدمه على نفسه » .

ويبلغ ايمانه بالحرية اقصى درجاته فيذهب الىانه « مهما تبلغ الدولة من كمال ، فهى ليست الغاية القصوى التى يتجه اليها تطور

الروح ، وليست الحيــاة السياسية المظهر الأخير لنشاطه . ان ماهيــة الروح الحرية ، واكمل دولة فهى لاتخرج عن كونها قوة خارجية ، لــذا يصعد الروح الى أعلى من الدولة ، ويعمل على تحقيق ما يجده فى نفسه من مثل أعلى للجمال والله والحقيقة فيولد الفن والدين ، ويصير الروح المطلق بالفعل اذ يتحقق على هذا النحو فى نفس الانسـان ... » (١) .

المبحث السادس

موقف رافيسون من حرية الارادة

من أبرز فلاسفة الحرية من الفرنسيين فليكس رافيسـون Felix Ravaisson (١٨١٣ — ١٩٠٠) « فعنده نجد تمييزا للحياة عن المادة البحتة ، واقرارا للقيم الروحية التى تتضمنها شخصية الفرد ، لاسيما فى ميدان الفن والأخلاق . واذا كان رافيسون قد فرق فى رسالته « فى العادة » (٢) (١٨٣٨) بين كل من الفعل المروى والتلقائية والفعل الآلى ، حين وضع بازاء الروح تلقائية الطبيعة من جهة وآلية العــالم المــادى اللاعضوى من جهة أخرى ، فبدت كأنها ثلاثة حدود متمايزة عن بعضها ، فانه قد جعل منها — كما يبدو فى كتابه « تقرير عن الفلسفة فى فرنسا فى القرن التاسع عشر » (٣) — درجات ترجع فى نهــاية الأمر الى الروح فحسب .

ومن هنا كانت فلسفة رافيسون تعد بحق روحية . انها تمتــاز — كما يقول لاشيليه (٤) — عن تلك الروحية التى تذهب فحسب الى وضع الروح فوق الطبيعة دون أن تقيم بينهما اى رباط ، لأن الروحية عنــد رافيسون تطلب تفسير الطبيعة نفسها بواسطة الروح ، وتذهب الى ان الفكر اللاشعورى الذى يعمل فى الطبيعة انما هو عينه الــذى يصــبح شعوريا فينا ، وهو لا يعمل الا من أجل أن يتاح له انتاج جهاز عضوى يسمح له بالانتقال من الصورة اللاشعورية الى الصــورة الشــعورية . ففلسفة رافيسون تنظر الى العالم المــادى كما تنظر الى الشــعور وترى الروح فى كل شىء . وعلى الرغم من أن كتابات رافيسون كانت قليلة العدد

---

(١) من « تاريخ الفلسفة الحديثة » للدكتور يوسف كرم ص ٢٨٠ — ٢٨٣ .

(٢) De L'habitude.

(٣) Rapport Sur La Philosophie en France

(٤) An. Lalande : Vocabulaire Technique et Critique De La Philosophie 1926. p 793.

الا أنها قد تركت أثرا عميقا فى الفكر الفرنسى . أجل أن طابع الفكر الفرنسى يرجع أصلا الى مين دى بيران Maine De Biran وطريقته النفسية فى معالجة المسائل الميتافيزيقية والدينية ، غير أن التيار المباشر الذى أعد لفلسفة برجسون هو التيار الصادر عن رافيسون ومذهبه الروحى الحيوى ..

ان هذه الفلسفة رغم انتمائها فى بعض نواحيها الى تصويرية كنط فانها لا تقف عند اعتبار الفكر شرطا للربط بين الظواهر التجريبية ، واعتبار الظواهر التجريبية ، وما تتضمنه من حتمية ، شرطا لوجود الفكر ، وانما هى تمضى لتضع فوق هذه الحتمية مبدأ آخر هو الغائية . ان الآلية لا تفسر الا الظواهر البسيطة التى يتعين فيها وجود اللاحق بوجود السابق « والفكرة التى تعتمد فحسب على ما فى الطبيعة من وحدة آلية تنزلق .. على نحو ما الى سطح الأشياء دون أن تغوص فى الأشياء ذاتها — وهى اذ تكون غريبة عن الحقيقة تفتقد هى نفسها الحقيقة ، ولا تكون الا صورة فارغة وامكانية مجردة لفكرة ما » (١) .

فالآلية اذن ليست كافية ، أو هى لا تفسر وحدة التجربة فى الظواهر الكيميائية والبيولوجية .. فلأجل تفسير هذه الوحدة يلجأ لاشيليه الى الغائية حيث يتعين وجود الأجزاء ، لا بالظواهر السابقة عليها كما هو الأمر فى الآلية ، وانما بمقتضى فكرة الكل . وهذا يعنى أن الغائية ليست — كما تصورها كنط — مجرد مبدأ تنظيم يضعه الفكر كى يتيح لنا أن نفهم العالم على نحو مرض لغرائز عقلنا ، وانما هى المبدأ الذى يخضع له العالم وما فيه من وحدة حقيقية تمثل بصفة خاصة فى الكائنات الحية . فالغائية هى المقولة الحقة للوجود ، وعليها يقوم الاستقرار العلمى » (٢) .

المبحث السابع

موقف رينوفييه من حرية الارادة

من أحسن فلاسفة الحرية أيضا الفرنسى رينوفييه Oh.Renouvier (١٨١٥ — ١٩٠٣) الذى تأثر كثيرا بفلسفة جول لكييه Jules Lequier

---

(١) Jules Lachelier : Du Fondement De L'induction 1933 p 77

(٢) عن كتاب « بين برجسون وسارتر : أزمة الحرية » للأستاذ حبيب الشارونى ١٩٦٣ ص ١٢ ، ١٣ .

(توفى فى سنة ١٨٦٥) وقال عنه ، انه الرجل الذى قشع الغشاوة عن عينيه ، وعلمه ما الحرية وما اليقين ، وما العلاقة بين الحرية والايمان « فكانت الحرية — على حد وصف الدكتور يوسف كرم — الركن الأول من أركان مذهبه ، وساقته الى نقد كل مذهب يعتبر الحياة الخلقية مظهراً ضروريا لقانون كلى أو لموجود مطلق ، أعنى الآلية العلميـة ، والجبرية التاريخية ، والدين . وقادته دراسته الرياضية الى العناية بفكرة اللانهاية ، فرأى أن العدد اللامتناهى ممتنع ، وان كل مجموع واقعى يجب أن يكون متناهيا ، فكان التناهى ركنا آخر من أركان مذهبه ساقه الى نقد كل نظرية من نظريات الاتصال التى تضع بين الأشياء فوارق غير متناهية فتتدرج من شىء الى آخر تدرجا متصلا ، وجاء هذا النقد موافقا لموقفه من الحرية والأخلاق . ودرس ديكارت وكنط وهيوم ، فأخذ بالتصورية وبنسبية المعرفة ..

ويعتقد رينوفييه « أن الحرية هى الحقيقة الأولى فى ميدان المعرفة، وهى مسلمة من المسلمات يستخدمها الجبرى نفسه حين يختار الجبر والضرورة مبدأ أول ، ومع هذا الفارق وهو انه يناقض نفسه بينما المؤمن بالحرية يتفادى التناقض . ورينوفييه فيما يخصه يختار الايمان بالعقل ، واصطناع مبدأ عدم التناقض الذى هو عماد العقل . كما يذهب الى أن فكرة الله ما هى الا فكرة النظام الخلقى الضامن لخلود النفس ومطابقة السعادة والفضيلة على ما قال كنط .. » (١) .

كما يعتقد رينوفييه « أن حرية الارادة ليست ينبوع الحياة الأخلاقية فحسب ، بل ينبوع الحياة العقلية أيضا باعتبار أنه لا يمكن أن يكون ثمة يقين بدونها . ويذهب الى أن كل تصميم تتخذه الارادة هو فى حد ذاته حكم Jugement ، فهو ينطوى على سبب يبرره أو مسوغ يفسره ، ولكنه وان كان يرفض حرية عدم الاكتراث يقرر أيضا أننا سادة أحكامنا ، كما أننا سادة عواطفنا وبواعثنا ودوافعنا ، بل نحن نستطيع فعلا أن نضيف الى سلسلة تلك البواعث بواعث أخرى جديدة ..

كما يقول « ان الحرية مبدأ يثبت ذاته بذاته . فهى الأصل فى الأحكام المنصبة على صواب او خطأ كل المبادىء التى يرقى اليها العلم ، وبالتالى فانها مبدأ المعرفة ، ولكن هذا معناه أن رينوفييه يجعل العلم متوقفا على الاعتقاد croyance والاعتقاد متوقفا على حكم الارادة التعسفى، اعنى على تلك البداية المطلقة التى تضع افعالها وضعا كما تضع أحكامها بفعل تعسفى مطلق .

---

(١) عن « تاريخ الفلسفة الحديثة » المرجع السابق طبعة ١٩٦٢ ص ٣٧٧ — ٣٧٩ .

والواقع أنه يقرر بوضوح أنه ليس ثمة تجربة مباشرة أو دليل أولى يمكن أن نثبت به الحرية أو الجبرية ، بل نحن نشعر فقط بضرورة الاختيار فيما بين الحرية أو الجبرية ، دون أن تكون ثمة مبررات عقلية تدفعنا الى اختيار هذه دون تلك . فاذا ما فكرنا فى هذه الضرورة نفسها ـ ضرورة الاختيار ـ وجدنا أنه اذا قررنا وجود الضرورة فان هذا التقرير لابد أن يحتمل الصدق أو الكذب فاذا كان صادقا كان اليقين الموجود لدى عنه واقعة ضرورية ، ولكن اليقين الموجود لدى شخص آخر عن الحرية هو أيضا ضرورى .. وأنا اذا قررت وجود الحرية فان هذا التقرير اما أن يكون صادقا أو كاذبا ، فان كان كاذبا فانه من المؤكد أننى على خطأ ولكننى بلا شك أربح الكثير من المزايا العملية ، لأننى أتوصل عن طريقه الى الاعتقاد بالمسئولية الأخلاقية ، والثقة فى ذلك المستقبل الذى يتوقف (جزئيا) على اختيارى نفسه . وأما اذا كان تقريرى للحرية صادقا فستكون الحقيقة فى هذه الحالة مسايرة للمنفعة العملية وبالتالى فاننى مقود فى ـ نهاية الأمر ـ وفقا لهذه البواعث المعقولة ، الى أن انتصر لعالم تكون فيه ذوات حقيقية ، أى أشخاص حرة تستطيع بفكرها أن تفصل فى وجودها ، وتملك بمقتضى ارادتها الحرة أن تحدد مقصدها بذاتها (١) » .

المبحث الثامن

موقف وليام جيمس من حرية الارادة

من أبرز الفلاسفة المؤمنين بحرية الارادة فى هذا القرن وليام جيمس W. James (١٨٤٢ ـ ١٩١٠) وهو فى نفس الوقت من أعلام المذهب البراجماطى القائم على التجريبية الأصيلة التى تستند الى أن الواقع العملى هو مقياس الصحة فى كل شىء (٢) .

ولذلك فان اساليب هذ المذهب فى الوصول الى الحقائق يمكن اعتبارها تطبيقاً عملياً للأسلوب الوضعى فى التفكير كما نادى به أوجست كونت وهربرت سبنسر وغيرهما . وان كان وليام جيمس يعنى بحكم الواقع العملى على النتائج للحكم على صحة الأسباب التى ترتكن اليها .

وعن حرية الارادة يكتب وليام جيمس قائلا : « وهل ثمة دليل

---

(١) عن كتاب « مشكلة الحرية » للدكتور زكريا ابراهيم . طبعة ثانية ص ١٨١ ، ١٨٢ .

(٢) راجع ما ورد عنه فى « المفصل » . الجزء الأول ص ٣١٤ ـ ٣٢٠ والجزء الثانى ص ٢٢ ـ ٢٧ .

اوقع على يقيننا يقيناً ثابتاً بحقيقة واقعية من اننا نستطيع الاختيار ، ونقدم على المغامرة ، ونقبل على المخاطرة ، ونواجه المستقبل . فى وسع البعض أن يزعم أن هذا الشعور بالتعدد وبالامكانيات التى تقبل التحقق كلها على قدم المساواة ، وبتدخلنا الحرفى صف واحدة دون الأخرى . فى وسع البعض أن يزعم أن هذا الشعور لا يعدو أن يكون وهماً من الأوهام (١) . فليس لدينا على ذلك وسيلة تجريبية ندحض بها فرصة الحتمية ، مادمنا لا نستطيع أن ندير الى الوراء عجلات الزمن ، ونبرهن على أن مجرى الأحداث كان يمكن أن يكون مختلفاً عما رغبناه عليه .

ودليل حرية الارادة لا يمكن أن يتحقق تجريبياً الا بهذه التجربة الباطنية أعنى تجربة الاختيار . ولما كان الثمن الذى تتقاضانا اياه هذه التجربة لتعلن أنها صادقة أو باطلة ينطوى فى ذاته على الاختيار ، فاننا نجد أنفسنا محصورين منطقياً فى دائرة مغلقة لا مخرج منها اللهم الا بالالتجاء الى سلطة أخرى غير سلطة المنطق .

ولذلك قيل اننا نؤيد الحرية بفعل من أفعال الحرية . بيد ان أولئك الذين يتشبثون بالحتمية وينظرون شذراً الى الشعور بغموض المستقبل وبانطوائه على امكانيات عديدة ، ويعتبرون وهما ذلك الدور الذى نؤديه نحن فى الواقع ، لايستطيعون أيضاً أن يؤيدوا موقفهم ؛ ذلك لأنه لاجدوى من الاستناد الى الحجة القائلة بأن الفاعل الحر قد اختار فى الواقع طريقاً معيناً ، فذلك لايبرهن على انه لم يكن له مفر من هذا الاختيار ، ولم يكن فى وسعه اختيار طريق آخر ... » (٢) .

* * *

وفى هذا الشأن يقرر الدكتور محمد فتحى الشنيطى « أن عناية جيمس كانت منصبة بالأكثر على دحض الاعتراضات على حرية الارادة منها على تأييد حرية الارادة بايراد الحجج عليها . الا أن أنصار الحتمية فى بغضهم للحرية قد وضعوا على بابها جميع الأوزار . من ذلك أن أحد معاصرى جيمس ذكر انه اذا كان هنالك حرية ارادة فمن يدرى ربما أقدم أغلب سكان لندن غداً على الانتحار ؟ ! ولم يكن جيمس ليجد مشقة تذكر فى الرد على هذا الزعم ، فان امكانيات المستقبل التى نختار بينها

---

(١) انظر فى ذلك ص ١٤٥ من كتاب جيمس « بعض مشكلات الفلسفة » ، وص ٢٥ من كتابه « معنى الحقيقة » وص ٢٣٤ من كتابه « عالم متعدد » .

(٢) من كتاب « وليم جيمس » للدكتور محمد فتحى الشنيطى الطبعة الأولى ١٩٥٧ ص ١٥٨ ، ١٥٩ .

محدودة بامكانيات البيئة وبخصائص شخصياتنا . وعلى ذلك فحريتنا ليست حرية مطلقة من كل قيد ، بعيدة عن كل حد ، اذ فى وسعنا أن نحدد مايمهد لأعمالنا ، وما يكتنفها من ظروف وملابسات تدعو اليها ، وتهيئنا لها .

فحين استيقظ فى الصباح الباكر وأتساءل هل أواصل النوم من جديد أم انهض فوراً واتأهب للذهاب الى عملى ؟ فهنا تتمثل حرية الارادة فى امكانية هذا الفعل أو ذاك . بيد أن هذه الحرية لاتنطوى بأى حال من الأحوال على موقف متسم بالشذوذ كأن أشعل النار فى فراشى أو اقفز من النافذة . فحريتى فى أن أواصل النوم أو أنهض واتجه الى العمل لا تحول بين العلماء وبين تفسير موقفى ، أما بانتمائه الى الاحساس بالواجب أو التراخى فى أدائه . وعلى ذلك ففرض حرية الارادة لا يفضى بأى حال من الأحوال الى هدم الأصول العلمية التى يقوم عليها تفسير الواقع الحادث كما يروق للبعض أن يزعم . فالحرية هنا بعيدة كل البعد عن الفوضى ، الحرية هنا حسم بين فرضين ممكنين رغم ما بينهما من تعارض وتنافس (١) » .

« ومن الواضح أن الحقيقة عند جيمس لاوجود لها فى العقل ،وانما هى قائمة فى التجربة الحية ، وفى الحاضر الماثل . فى ذلك الميدان الذى أمارس فيه نشاطى فاقبل وأرفض ، وأعارض وأوافق ، وأتردد وأقرر ، واخاطر وأغامر وأضيف جهودى الى تاريخ العالم . وفى كل لحظة يتقرر فيها واحد من الامكانيات العديدة التى تعرض لى ويتم لى تحقيقه يتحقق شىء جديد فى العالم . فاذا نظرنا الى الأمر من الظاهر فذلك فعل الصدفة والحظ السعيد أو الشقى ، واذا تعمقنا الأمر من الباطن فان هذا من افعال التلقائية الخالصة ، والحرية الخالقة .

ينبغى لنا أن نشير الى أن هذه النقط التى ينحنى عندها خط الأحداث المستقبلة ويتجه اتجاهاً معيناً دون اتجاه آخر ، وهذه اللحظات التى يتبدى فيها الاختيار واضحاً ليست حالات استثنائية ، ولا نادرة تطرأ على مجرى الأشياء ، بل هى فى صميمها تطبيق لقاعدة عامة قاعدة العالم وقاعدة الحياة . ففى كل مكان وزمان اختيار . هنالك اختيار فى اعضاء حسنا حين تؤثر بالادراك جانباً من جوانب العالم دون جانب آخر . وهنالك اختيار فى فوضى الادراكات الحسية ، فبعضها يتم له البقاء

---

(١) انظر فى ذلك ص ١٩٨ ، ٢١١ ، ٢١٣ ، ٢١٤ من كتاب جيمس « بعض مشكلات الفلسفة » .

وبعضها يمضى الى فناء . هنالك اختيار فى العلم والعمل ؛ فى الفن والأدب هنالك اختيار فى حياتنا الأخلاقية فنحن نختار مثلنا العليا ، ونتشبث بها ونناضل من أجل تحقيقها ، وهنالك اختيار فى الفلسفة ، وفى الدين، فى المذهب الذى نعتنقه ، والعقيدة التى نتشرب بها .

الانسان دائماً حر مختار ، وبين هذه الألوان من الاختيار تتضح سمات الحقيقة الواقعية ، وتستبان خصائص العالم ، والاختيار يمضى من الماضى وينفذ خلال الحاضر وينطلق الى المستقبل . وفى كل اختيار بداية عادة ، أو نهاية قانون ، واشارة الى امكانيات مستقبلة سيتقرر مصيرها باختيار جديد .

ان هذه النظرية تلقى على كاهل الانسان مسئولية ضخمة ، فهى لاتجعلنا مجرد حلقات فى سلسلة قد تقرر مصيرها بفضل دوافع خارجية عنا وخاضعة لضرورة مطلقة لابد لنا فيها ، وانما يتمثل فى هذه المسئولية فاعلية الانسان فى العالم ، وقدرته على الخلق والابداع » (١) .

وذلك الى الحد الذى دفعه الى القول بأنه ليس الفلاسفة القائلون بأن العالم يتحسن بغض النظر عن ارادتنا أقل خطأ من القائلين بأن العالم سيظل على سوئه رغم ارادتنا . فنحن وحدنا نستطيع ترقية العالم ، وفى وسعنا أن ننهض بترقيته بفضل ارادتنا (٢) .

وقد وصل وليام جيمس الى حرية الارادة عن طريق اقتناعه بأن المصادفة تلعب دورا فى سير الأحداث ، بعد أن أعطى للمصادفة معنى مغايراً تماماً لما ألفناه منها . وفى هذا الصدد يقول « ان لذعة كلمة المصادفة لم تأت الا من افتراض أنها تدل على شيء ايجابى ، وأنه اذا حدث شيء بالمصادفة ، فلا بد أن يكون من نوع غير منطقى ومناقض للعقل، ولكن المصادفة لا تدل على شيء من هذا القبيل . فهى لفظ سلبى نسبى، ولا يعطينا حكماً ما على الشيء الذى وقع هو خيراً عنه الا أنه وقع من غير أن يكون مرتبطاً بشيء آخر ، فليس وجوده مرتبطاً بوجود أشياء أخرى سابقة فى الوجود عليه ، ولا مضمونا بهذه الأشياء ، ولا ناشئا بالضرورة عنها .. وما أريد أن أوجهكم اليه بنوع خاص هو أن وصف الشيء بأنه « مصادق » لا يخبرنا شيئا عن حقيقة ما قد يكونه ذلك الشيء فى نفسه،

---

(١) عن المرجع السابق للدكتور الشنيطى ص ١٦٢ ، ١٣٦ .

(٢) عن « المفكرون » للأستاذ عثمان نويه ص ٣٤٦ .

فقد يكون خيرا وقد يكون شرا . وكل ما يقصد بتسميته « مصادفياً » هو أنه ليس مضمون الوجود ، يعنى أنه كان يمكن أن يكون غير ذلك ، لأن القوانين التى نعرفها لا تقدر على اخضاعه ، فهو بالنسبة الينا غامض ومبهم .

ولكن وصف الأشياء بذلك ، عندما ينظر اليها من خارج أو عندما ينظر اليها من وجهة نظر الأشياء التى سبقتها لا ينفى امكان اتصافها فى ذاتها بصفات ايجابية ، وبالوضوح ، وبأنها لم توجد الا فى وقتها ومكانها المناسبين لها ولا ينبىء وصفها بأنها مصادفة الا بأن لها وصفا خاصا بها لا يتصف به العالم الواقعى اتصافا مطلقا من كل القيود ، بل لا يتصف به ما دامت المسألة مسألة مصادفة ، الا حين يوجد بالفعل ، وانه لمن السهولة بمكان أن نتصور العالم على هذا النحو .

وهذا الفهم الخاص لمعنى « المصادفة » الذى يستقل به وليام جيمس يدفعه الى الايمان بعالم مستمد من هذا الفهم ، ولذا فهو عالم متعدد ، ومتغير ، ومعرض للخطر لكنه غير معرض للفناء . وفى هذا الشأن يقول « فدعونى الآن اذن أقول من غير مواربة أو التواء : العالم لغز عظيم عند كل العقول ، مهما كان نوع النظريات التى نكونها نحوه . وان نظرية اللاجبر التى أدافع عنها ــ نظرية حرية الارادة بمعناها الذائع المبرهن عليها بأحكام الندم والأسف ــ تصور العالم عالماً معرضاً للخطر ، وقابلا لأن يؤذى ويجرح بتصرف أى جزء من أجزائه اذا لم يتصرف على نحو مستقيم ، وتصور فعل الخطأ فعلا أو حادثة ممكنة ، وليست ضرورية ولا مستحيله الوقوع » (١) .

* * *

وفى هذا الشأن ــ شأن موقف جيمس من « الصدفة » يقول الأستاذ محمود زيدان « من البديهى أن القائل بنقص العالم وبفعل المستقبل فى الوقائع منكر للحتمية قائل بأن الصدفة مقولة أساسية لنظام العالم . ولكن لا تنتظر من جيمس أن يحدثك عن الصدفة حديث فيلسوف ميتافيزيقى يعرفها ويحلل مصدرها وعناصرها ووظيفتها بأصل العالم أو بالقانون ــ لا تنتظر ذلك وانما هو يراها مقبولة تخدم مزاجه الخلقى ، كما رأى الزمن والنقص مؤديين الى حل لبعض المشاكل .

(١) عن كتاب « العقل والدين » من تأليف وليام جيمس ترجمة الدكتور محمود حب الله طبعة ١٩٤٩ ص ١١٩ .

يقول جيمس « ... لا نعنى بالصدفة سوى انه لا شيء فى العالم — مهما كان كبيراً — يمكن القول بأنه يتحكم مطلقاً فى مصائر الأشياء الأخرى من العالم . لو قلت ان للصدفة وجوداً حقيقياً فلست جاداً فى ذلك . لسنا متأكدين من أننا فى عالم به صدفة أو ليست به . ولكن يبدو لى أنه كذلك ، وأنا أعيد ما كررته من قبل أن هذا السؤال (الصدفة فى الكون) سؤال لا حل له من الناحية النظرية البحتة . كل ما ارجو عمله أن أصل الى الفرق بين عالم تسوده مصادفات وعالم جبرى .. انا اريد عالم الصدفة . قل فيها ما تشاء ولكنى أرى أن الصدفة لا تعنى أكثر من التعدد .. أن تشبثت بعالم كامل الصنع فانى لا ازال اعتقد ان عالماً به صدفة أفضل وأحسن من عالم ليست به » (١) .

وكان تصور جيمس للصدفة أن معناها الاختيار . القول بالصدفة معارض للقول بالجبرية ، والجبرية قول الواحدية المطلقة ، وبذا يكون الاختيار والصدفة قول التعدد . ويعرف جيمس الاختيار بانه القول بأن للأجزاء قدراً من التدخل الحر على بعضها ، وان التحققات الراهنة تطفو من على بحر واسع من الممكنات اختيرت منها هذه التحققات. معنى الاختيار أن للممكنات وجوداً بل تكون جزءاً من الواقع .. يرى الاختيار ان مقولة الامكان ثالثة (الى جانب الضرورة والاستحالة) بل هو المقولة الرئيسية » (٢) .

المبحث التاسع

موقف هنرى برجسون من حرية الارادة

للفيلسوف هنرى برجسون Henry Bergson (١٨٥٩–١٩٤١) فلسفة مفرطة فى عمقها عن حرية الارادة ولهذه الفلسفة ملابساتها التاريخية التى يعرض لها الدكتور زكريا ابراهيم(٣) قائلا : « حقا ان الفلاسفة فى كل زمان اهتموا بالبحث فى معنى الحرية والخوض فى مشكلة الجبر والاختيار ، ولكن الظاهر أن قضية الحرية قد أصبحت فى الفترة ما بين سنة ١٨٧١ وسنة ١٨٨٨ قضية القضايا ، وكأنما احتلت الحرية فى تلك الفترة من حياة الفكر الفرنسى (خصوصا عند مفكرى الجامعة)

---

(١) W. james : Dilemma of Determinisim in «Essays In Pragmatism» p. 47 - 61.

(٢) عن « وليام جيمس » المرجع السابق ص ٤١ .

(٣) فى مؤلفه عن « برجسون » ص ٧٤ وما بعدها .

منزلة شبيهة بما كانت تشغله مشكلة الكليات عنـد مفكـرى العصـور الوسطى .

ومن هنا فقد ظهرت نظريات عديدة فى الحرية لعل أشهرها نظرية فوبيه Fouillée (فى كتابه المسمى باسم « الحرية والحتمية » ، ونظرية بوترو Boutroux فى رسالته الموسومة باسم « الامكـان فى قوانين الطبيعة ») ، هذا علاوة على تلك الشذرات الهـامة التى نشرها رينوفييه Renouvier للفيلسوف المغمور لكييه Jules Lequier (المتوفى فى سنة ١٨٦٥) تحت عنوان « تحليل الفعل الحر » و « قـوة فكرة الضرورة » .

وقد فطن بعض النقاد الى القرابة الموجودة بين نظرية برجسـون فى الحرية ونظرية رينوفييه التى لا شك أنها قد صدرت مباشرة عن نظرية لكييه ، فحاول بعضهم أن يبين لنا كيف اقتفى برجسـون أثر لكييه فى دراسته للارادة والحرية ابتداء من « الفعل الحر » الذى تعبر به الحرية عن نفسها . وسنرى فيما يلى الى أى حد تأثر برجسون بنظرية كل من لكييه ورنوفييه فى أن الحرية واقعة أولية ، وأن الفعل الحر بداية مطلقة ، وأن تلقائية الفعل الارادى هو خير دليل على الحرية ، كما أن خير دليل على وجود الحركة هو التحرك نفسه ...

لقد درج الفلاسفة على أن يتساءلوا عما اذا كان الانسان حراً ، ولكن الحرية عندهم لم تكن سوى مجرد القدرة على الاختيار حينما تكون بصدد عدة أفعال ممكنة . ومعنى هذا أن حرية الانسان تتمثل فى قـدرته على اتخاذ تصميمات لا سبيل الى التنبؤ بها وبحيث أننى حينما أتساءل عما اذا كنت سأقوم بهـذه الرحلة أم لا مثلا ، فان كلا الحلين لابد أن يكون ممكناً ، دون أن يكون فى استطاعة أحد أن يجزم بيقين عما سيستقر عليه قرارى .

أما دعاة الحتمية العلمية او الحتمية الطبيعية déterminisme physique فانهم قد ذهبوا الى انكار وجود مثـل هـذه الحرية مستندين فى انكارهم الى فكرة العـلم ، ومبدأ العلية ، والقول بالآليـة الشاملة . ولكن هناك حتمية أخرى لا يقوم انكارها للحرية على اعتبارات فيزيقية ، بل هى تستند فى انكارها الى تحليل الفعل الارادى ودراسة الخلق le Caraciére وتلك هى الحتمية السيكولوجية .

ولابد للفيلسوف الذى يتصدى لدراسة مشكلة الحرية من أن يعرض لنقد هاتين الصورتين من صور الحتمية ، توطئة لاثبـات وجـود الحرية

باعتبارها واقعة لاسبيل الى انكارها . ولكن برجسون لايريد أن يثبت وجود الحرية ، بل هو سيحاول فى خاتمة المطاف ان يبين لنا أن هــذه المشكلة قد تولدت عن سوء فهم ، بمعنى أن الحرية واقعــة تشــاهد ، وليست مشكلة تحل ...

كما يذهب برجسون ايضاً الى « أنه مهما كان تصورنا للعلية (اى مبدأ السببية الطبيعية) فان من المؤكد أن هذا التصور لايهدم الحرية . ذلك لاننا اذا نسبنا الى الظواهر الطبيعية علية صارمة واطراداً ضروريا ، فان معنى هــذا أننا ننكر عليها كل ديمومة ، وهذه الديمومة نفسها هى التى ستجعل من الذات التى تدوم (فى نظرنا) قوة حرة (١) .

وأما اذا نسبنا الى الظواهر الطبيعية والظواهر النفسية (على حد سواء) ديمومة حقيقية يمتنع معها وجود علاقة تحديد ضرورى بين العلة والمعلول ، فقد نسبنا الى كل من الطبيعة والذات تلقائية حية فيها يحل « الامكان » contingence محل الضرورة necessité واذن فان كل تصور واضح للعلية لابــد أن يؤدى بنــا الى فكرة الحرية الانسانية لأن هذه الفكرة هى نتيجة ضرورية تترتب على الفهم الصــحيح لفكرة العلية .

ولكن ما دمنا قد رفضنا كلا من الحتميــة الطبيعية والحتميــة السيكولوجية ، فلم يبق علينا سوى أن نلتجىء الى شهادة الشعور ، كما فعل ديكارت ومين دى بيران Maine De Biran من قبل . وهل من حرج على الفيلســوف فى ان يلتجىء الى الشعور المبــاشر الذى هو ملكة الملاحظة عندنا ووسيلتنا الاولى فى التجريب ؟ ان الذات لتشعر بأنها حرة ، وهذا الشعور المباشر هو واقعة أولية لا يمكن أن يرقى اليها الشك ، فلماذا لا نقول أن فى مجرد شعورنا بتلقائية أفعالنا أكبر دليل على حريتنا ؟ الواقع أن ما نسميه بالحرية ان هو الا علاقة الذات الحية بالفعل الذى تحققه ، واذا كانت هذه العلاقة غير قابلة للتحديد أو للتعريف فذلك لأننا أحرار بالفعل . حقا اننا كثيرا ما نحاول أن نعرف الفعل الحر أو أن نحدد معنى الحرية ، ولكن كل هذه المحاولات لا يمكن أن تنجح فى الكشف عن حقيقة « واقعة » حين لا تمت الى الثبات والسكون والمكان بأدنى صلة .. » (٢) .

* * *

---

(١) ولهذه الفكرة وثيق صــلة بعقيدة خلود الذات التى يقــوم عليها علم الروح الحديث والتى ساهم برجسون فى تحقيقها بوسائل معملية انتهت به الى نتائج ايجابية .

(٢) عن المرجع السابق ص ٩١ ، ٩٢ .

وفى هذا الشأن يتحدث أيضاً الدكتور مراد وهبة قائلا : « ولم يقف برجسون عند نقد أنصار الجبر ، وانما ينقد كذلك فريق الحرية من حيث أن كلا من الفريقين يقرر ضمناً وجود تكافؤ بين الديمومة ورمزها فقد اخطأ الفلاسفة حينما وضعوا مشكلة الحرية على الصورة الآتية : « أجبر أم اختيار ؟ » ان الحرية واقعة وليست اشكالا ، أى أنها حقيقة وجودية لا تنفصل عن الوجود عامة وعن الوجود الانسانى خاصة . وهى واقعة أولية ، وما هو أولى لا يقبل البرهان بل هو نقطة البداية لأى برهان .

هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فان الحرية لا تقبل البرهان لأن البرهان ينطوى على علاقة ضرورية بين المقدمات والنتيجة ، والعلاقة الضرورية تفضى بدورها الى الحتمية . والواقعة لا تقبل التعريف كذلك لأن أى تعريف ينطوى على التحديد ، والتحديد يفضى بدوره الى الحتميه ومن أجل ذلك قرر برجسون أن الحرية هى موضوع شعور ، وليست موضوعاً للعقل . ولعل هذا هو ما يقصده برجسون حينما قال ان التعارض القائم بين الحرية والضرورة ليس تعارضاً بين العاطفة والعقل، بل اشبه ما يكون بالتعارض القائم بين الرؤية والتحليل ، أو بين الوحدة الحية الواقعية المدركة من الباطن وبين تلك الكثرة من المناظر التى يمكن ان نلتقطها لها ، (أى لتلك الوحدة) أو بين ما ندركه ادراكاً مباشراً عن طريقالشعور ، وبين ما ندركه بطريقة غير مباشرة بالاستعانة بالتصور الرمزى .

والواقع أننى حينما أبحث عن الحرية فان هذا لايعنى أن فى ذهنى مفهوماً أبحث عن مقابل له فى العالم الخارجى ، ولكن معناه أن الذات تتساءل عن حقيقة وجودها ، أى أن التساؤل مبعثه الذات . وهنا يكون اكتشاف الذات لذاتها اكتشافا للحرية . فالحرية تعنى « أن يكون الانسان هو ذاته ، وأن يكون فى وفاق مع ذاته حينما يفعل » . ومن ثم فانه يمكن القول بأن الحرية هى العلامة الأولى من علامات وجودنا ، وأن المظهر الخارجى للذات هو الذى نطلق عليه هذا الاسم « الفعل الحر » . الم يقل برجسون ان « الفعل الحر يمثل شخصيتنا وان ذواتنا تطالب بحقها الشرعي فيه » ؟

ونحن من أجل ذلك نادراً ما نشعر بالحرية فى حياتنا ، ذلك أن معظم افعالنا وليدة الآلية . أما حينما يكون الفعل حراً فعندئذ يشعر الأنا العميق بأن الفعل الذى تحقق هو فعله حقيقة . ولكن اذا ما تكرر الفعل فانه سرعان مايتصف بالآلية . ومن هنا يفرق برجسون بين ضربين

من الوجود الانسانى فيتحدث عن وجود صحيح حقيقى ، ووجود زائف غير شرعى . والوجود الحقيقى هو ذلك الوجود الذى تشعر فيه الذات بأنها قائمة بذاتها ، وأنه قد خلى بينها وبين حريتها . وأما الوجود الزائف فهو ذلك الوجود الذى فيه تميل الذات الى الاندماج مع الناس ، والانغماس فى المجموع ، والارتماء فى أحضان الآخرين ، وبذلك تهرب من حريتها ...

ولما كان الوجود الانسانى فى نظره ديمومة فان الذات الانسانية لابد وأن تكون مجرد امكانية لا محدودة . وهى فى ذات الوقت تجد نفسها امام ظروف تفرض نفسها عليها ، مثل التركيب الفسيولوجى للجسم والوراثة والبيئة . فلا تجد مندوحة من أن تتقبلها باعتبارها داخلة فى صميم وجودها ، متلبسة بها ، مندمجة فيها . ولابد لها من أن تتخذ منها وسائط تصل عن طريقها الى تحقيق نفسها .

حقا اننى انا الذى اكون نفسى على نحو ما اريد أن أكون ، ولكننى أكون نفسى ابتداء من شيء ما لم أخلقه من نفسى ، ولا يرجع الى ذاتى وحدها . وهكذا كان على برجسون أن يدخل فكرة القدر فى تصوره للحرية ، ذلك أن القدر هو الضرورة التى لا تكاد تنفصل عن وجودنا ...

ومجمل القول أن الأنا ليس مقفلا ، أنه مفتوح على الخارج كما هو مفتوح على الداخل . انه هنا وهناك ، فى الباطن وفى الظاهر ، انه يطفو على السطح وقد يغوص حتى الأعماق ، يروح ويجيء بين الوجود الخارجى والوجود الداخلى . من أجل ذلك كان الشعور بالوجود الخارجى قائماً على أساس الشعور بالوجود الداخلى . وادراك جوهر الحياة الباطنية هو فى ذات الوقت ادراك لجوهر الحياة الخارجية . ويبقى بعد ذلك أن الكون متصل اتصالا سيكلوجيا بالأنا . ولهذا من الخطأ عزل السيكلوجيا عن الأنطولوجيا ، ان الأنطولوجيا احدى تركيبات السيكلوجيا . أليست طبيعة الكون مثل طبيعة الأنا ، طبيعة متغيرة ، كيفية متحركة متطورة وذات طابع تاريخى ؟ .. » (١) .

* * *

كما يلاحظ برجسون أيضاً أن أنصار نظرية التطور قد بشروا بالجبرية فى دورة الصراع والبقاء والانتصار : « لقد نظروا الى أجناس الحيوان والانسان من خلال مجهر ، وحكموا بالظواهر دون سواها فسخروا

---

(١) من « الذهب فى فلسفة برجسون » طبعة ١٩٦٠ ص ١٣٤ — ١٣٧ .

من فكرة حرية الارادة عند الانســان . لقد أحالوه مصنعاً آلياً ، وأحالوا الطبيعة آلة هائلة من الروافع والمزالج والمسامير الحلزونية . ودعونا أن نخر سجداً لاله الاستسلام العظيم ، لأن السلامة فى الاستسلام كما قالوا .

وهذه النظرية الخاطئة لا تبدو صحيحة الا لقبولنا فكرة الزمن على أنها الحركة الآلية الميتة للحظات موقوتة فى المكان ، كالحركة الآلية الميتة للعقربين على ميناء الساعة . ولو كان هذا هو التفسير الصحيح للعــالم لكان فى أعمال الانسان من الحياة والحرية ما فى ايماءات العرائس المطبوعة على شريط السينما . ففى حالة هــذا الشريط تكون اليد العليا لقوانين الآلة . فالحركة والزمن تتحكم فيهما آلة التصوير وسرعة أشباح الشاشة يمكن أن تستبطأ أو تستحث . ويستطاع ادارة الشريط من آخره الى أوله فتنعكس كل قوانين الزمن .

لكن الأساس الجوهرى فى زمننا الحقيقى — فيما يعتقد برجسون — هــو عدم امكان رجوعه ، لأن الزمن نمو ، والنمو لا يدخل فى باب الآلية بل فى باب الحركة ، والمتحرك لا يرد على نفسه ... ولا يعيد نفسه ... وليس المستقبل نتيجة آلية للمــاضى ، ذلك بأنه اذا كانت كل لحظــة فى الحاضر فريدة ، فكل لحظــة فى المستقبل فريدة كذلك . والنمو لا يتبع قوانين صارمة جامدة ...

واذا أثبتنا أن الانسان حر بدت نظرية داروين فى التطور فى ضــوء جديد . فالانسان ليس ألعوبة آلية فى يد التنازع المــادى القاسى لبقــاء الأصلح . فالحياة ليست نتاج القوانين الآلية ، وهى ليست كالنهر يجرى بقوة الجذب من المهد الى اللحــد ، بل ان تيار الحياة ليدفع بالانســان أماماً وعالياً فى طريق التطــور . والقــوة الدافعــة ليست خارجــة عن الانسان ، بل هى فى داخله . ان الحياة فنان يعمل من تلقاء نفســه ، فهى تبشر فى كل لحظة بأنها ستزدهر وتغــدو شيئاً لم يخطر بالبال . انهــا تنبع من حقيقة رائعة لا يعرف كنهها ، وان روحاً قدسية لتكمن فى قدرتها على التقدم . فالواقع أن جوهر حياة الانسان الخلاقة هو الله . — الله هو الحياة والحياة تدفع الى أعلى على الدوام .

حتى الموت ! ان تيار الحياة ليمتد بعد موت الفرد ، وهو باق بعد انقضاء لحظة الفشل ، وميل المــادة الى تحطيم نفسها . واذا ضرب تيار الحياة فى طريق مغلق ، فان ينابيعه الكثيرة تحفر مجــرى جديداً ، فاذا سيله العارم يصيب نجاحاً جديداً خطيراً . والحياة لا يقتلها فشل موقوت، ولا يمكن أن يصد تدفقها .

وتكمن فينا جميعاً دفعة الحياة تلك قاهرة لا تقهر ، هـذه الشرارة الحية ، هذه الطاقة التى تتدخل خلسة ومن تلقاء نفسها فى احط انواع المادة وتتلاءم معها ، ثم تسيطر عليها شيئاً فشيئاً . هذه الطاقة تنطلق آخر الأمر حرة فى الانسان ، وتعبر عن نفسها أروع تعبير فى النفس الخلاقة ... وهذه الدفعة الخلاقة لا تكمن فى الفنان وحده ، بل تكمن فى كل واحد منا . انها القوة التى تدعم كل فكرة نبيلة ، وهى النشوة فى قبلة العاشق ، كبهجة الأم بميلاد طفلها ، والبركة التى تصاحب كل عمل طيب ، والأمل الذى يستشعره كل مؤمن بمصيره الخالد » (١) .

وهكذا يربط برجسون بين فلسفته فى خلود الانسان ، وبين نظريته فى التطور المحكوم بعوامل روحية كامنة فى باطن الانسان ، وايضاً بين ايمانه بحرية اختيار نابعة عن هـذه العوامل نفسها التى تكفل للانسان الخلود والتطور ، بالاضافة الى ايمانه بأن الانسان لا يحيا فى الزمن ، بل ان الزمن هو الذى يحيا فى الانسان ، لأن الزمن خالد وباطنى أيضاً . فالانسان هو سيد الزمن وروحه ما دام الزمن حياة العقل ، كما أن النمو حياة الجسم . وهـذه كلها عوامل تتضافر معاً فى نفى جبرية الانسان ، وفى اثبات حريته .

المبحث العاشر

موقف سارتر

من حرية الارادة

اذا كان بحثنا الحالى يستند — فى جوهره — الى فلسفات متنوعة تلتقى عند الطابع الروحى ، وبالتالى عند الربط بين حرية الارادة والغاية الخلقية من الحياة ، فان ذلك لا يمنع من أن نعرض فى عجالة لموقف فلسفة غير مرتبطة اطلاقا بأى طابع روحى ، ولا باتجاه عقيدى معين ، وهى الفلسفة الوجودية التى لها انصارها من الكاثوليك ، كما أن لها انصارها من الملحدين أيضا .

وعلى رأس هذه الفئة الأخيرة جان بول سارتر Jean Paul Sartre (ولد فى سنة ١٩٠٥) الفيلسوف الفرنسى المعاصر . ويضيق المقام الحالى عن محاولة عرض فلسفته عرضا كافيا ، وانما يكفى أن نقرر أن الوجودية

---

(١) عن كتاب « المفكرون » للأستاذ عثمان نويه ١٩٧٠ ص ٤٦٠ — ٤٦٤ .

— بوجه عام — تقوم على جملة دعائم منها أن وجود الانســان سابق على ماهيته « ونعنى بذلك — كما يقول سارتر — أن الانسان يوجد أولا ، ثم يتعرف الى نفسه ، ويحتك بالعالم الخارجى ، فتكون له صفاته ، ويختار لنفســه أشياء هى التى تحــدده . فاذا لم يكن للانسان فى بداية حياته صفات محددة فذلك لأنه قد بدأ من الصفر . بدأ ولم يكن شيئا ، وهــو لن يكون شيئا الا بعد ذلك ، ولن يكون سوى ما قدره لنفسه .

وهكذا لا يكون للانسانية شىء اسمه الطبيعة البشرية ، لأنه لا يوجد الرب الذى تمثل وجود هــذه الطبيعة وحققهــا لكل فــرد طبقا للفكرة المسبقة التى لديه عن كل . ان الانسان يوجد ثم يريد أن يكون ، ويكون ما يريد أن يكونه بعد القفزة التى يقفزها الى الوجود .

والانسان ليس سوى ما يصنعه هو بنفسه . هــذا هو المبدأ الأول من مبادىء الوجودية ، وهذا هو ما يسميه الناس « ذاتيتها » مستخدمين هذه الكلمة ليوجهوا بها النقد الينا . لكننا لا نعنى بها سوى أن للانسان كرامة أكبر مما للحجارة أو المنضدة ، لأننا نعنى أن نقول ان الانسان يوجد اساسا — ثم يكون . وهو يكون شيئا يمتد بذاته نحو المستقبل ، وهــو يعنى أنه يمتد بها الى المستقبل . فالانســان مشروع يمتلك حياته ذاتية بدلا من أن يكون شيئا كالطحلب .

وقبل أن يكون الانسان مشروعا لم يكن هناك ما يوجد منه ، ولا حتى فى سماء الذكاء . ان الانسان لن يحقق لنفسه الوجود ولن يناله الا بعــد أن يكون ما يهدف الى أن يكونه ، وليس ما يرغب أن يكونه ، لأن ما يفهمه عادة من الرغبة أو الارادة هو أنها قرار واع نتخذه غالبا بعد أن نكون قد صنعنا انفسنا على ما نحن عليه . فقــد أرغب أن انضم الى حــزب من الأحــزاب ، أو أن اكتب كتابا ، أو أن أتزوج — لكن فى حالة كهــذه فان ما يسمى عادة باسم ارادتى ان هــو الا الممــارسة الطبيعية لقرار مسبق اتخذته عفوا ، فاذا كان الوجــود حقيقة اسبق على المــاهية فالانســان مسئول عما هو عليه . واذن تكون أولى آثار الوجودية المترتبة على ذلك هى وصفها كل فرد وصيا على نفسه ، مسئولا عمــا هى عليه مسئولية كاملة .

وعندما نقول أن الانسان مسئول عن نفسه فنحن لا نعنى أنه مسئول فقط عن شخصه ، ولكنه مسئول كذلك عن كل الناس . فكلمة « ذاتية » لا ينبغى أن تفهم الا على معنيين ، ولكن خصومنا لا يأبهون الا لمعنى واحد

من المعنيين ويوجهون له النقد . ان الذاتية تعنى حرية الفرد الواحد من جهة ، وأن الانسان لا يستطيع تجاوز ذاتيته الانسانية من جهة أخرى ، والمعنى الثاني هو المعنى الأعمق فى الوجودية .

وعندما نقول أن الانسان يختار لنفسه لا نعنى أن كلا منا يجب ان يختان لنفسه ، وهو اذ يختار لنفسه يختار لكل الناس ، لأن الانسان فى الواقع وهو يمارس الاختيار كى يخلق نفسه كما يريد لنفسه لا يوجد مما يمارسه فعل واحد غير خلاق . انه باختياره لذاته يختار أيضا لبقية الناس ، فلا عمل من أعمالنا فى خلقه لما نريد ان تكونه الا ويساهم أيضا فى خلق صورة الانسان كما نتصوره ، وكما نظن أنه يجب أن يكون.

ان اختيارنا لنمط معين من أنماط الوجود هو تأكيد لقيمةمايختار واعلاء لشأنه ، وكأننا نقول لكل الناس : اختاروا مثلما اخترنا ، فنحن لا يمكن أن نختار الشر لأنفسنا وما نختاره دائما خير لنا : ومن ثم فهو خير لكل الناس ؟

ثم اذا كان الوجود سابقا على الماهية ، واذا كنا سنتشكل الصورة التى سنكون عليها أثناء عملية وجودنا ، فهذه الصورة لن تكون واقعنا نحن فقط ، ولكنها ستكون كذلك واقع كل الناس المحيطين بنا ، والعصر كله الذى سنجد فيه أنفسنا . وبهذا تكون مسئوليتنا أكبر مما نظن ، لأن الصورة التى سنكون عليها ليست شيئا يخصنا نحن وحدنا ، ولكنها شيء يخص الناس جميعا ، والعصر كله الذى تواجدنا فيه مع هؤلاء الناس » (١)

* * *

وفى مبادىء الوجودية الكثير مما يثير الاستغراب ، ومما لم يقم اى دليل على صحته . ومن هذا القبيل متلا الزعم بأن الانسان « اذا لم تكن له فى بداية حياته صفات محددة ، فذلك لأنه قد بدأ من الصفر . بدأ ولم يكن شيئا ، وهو لن يكون شيئا الا بعد ذلك ، ولن يكون سوى ما قدره لنفسه » . فكأن الوجود المادى — على هذا الوضع — هو كل شيء للانسان ، كما أن الانسان هو كل شيء فىهذا الوجود المادى . وكلتاهما قضية فلسفة كبرى يعوزها الدليل المقنع الذى لم تحاول هذه الفلسفة ولو مجرد محاولة اقامته . بل ان هاتين القضيتين تتعارضان — فى ظاهرهما بالأقل — مع ابسط الحقائق الوضعية للحياة .

---

(١) عن « الوجودية مذهب انسانى » تاليف جان بول سارتر ترجمة الاستاذ عبد المنعم الحفنى ١٩٦٤ صفحة ١٤ — ١٧ .

ثم انظر سارتر وهو يقول ان « الانسان ليس سوى ما يصنعه بنفسه . هذا هو المبدأ الأول من مبادىء الوجودية ، وهذا هو ما يسميه الناس « ذاتيتها » مستخدمين هذه الكلمة ليوجهوا بها النقد الينا ، لكننا لا نعنى بها سوى ان للانسان كرامة أكبر مما للحجارة أو للمنضدة» ... فهل ينفى هذا القول ادراك سيطرة نواميس الطبيعة على الكثير من جوانب النشاط الارادى للانسان ؟ وهل من الضرورى الغاء هذه الحقيقة الوضعية الوضحة حتى يكون للانسان كرامة اكبر مما للحجارة أو للمنضدة ؟ ! .. ثم اذا فرضنا جدلا بعد ذلك صحة هذا المبدا أو ذاك من مبادىء الوجودية فما علاقتهما بنفى « الطبيعية البشرية لأنه لا يوجد الرب الذى تمثل وجود هذه الطبيعة ، وحققها لكل فرد طبقا للفكرة المسبقة لديه عن كل » ؟! ...

ان هذه الفلسفة الكلامية تتميز أيضا بكثير من الغموض ، بالاضافة الى انها تقوم على عدة دعائم افتراضية لم يقم الدليل على صحتها ، وبضيق المقام الحالى عن مناقشتها . وانما يعنينا منها هنا جانبهاالمتصل بتأكيد حرية الفرد المقيدة بأن الانسان لايستطيع تجاوز « ذاتيته » الانسانية . ولعل هذا الجانب هو أصح جوانبها بالاضافة الى تأكيد التضامن الاجتماعى ليس بين ابناء المجتمع الواحد ، بل أيضا بين أبناء العصر الواحد للانسانية جمعاء .

وفى هذين المبدأين لم تأت الوجودية بجديد ، لأنهما يقعان فى الأساس من فلسفات سابقة كثيرة ، بما فيها الفلسفة الاغريقية ، وان كانت الوجودية قد حاولت الوصول الى اسانيد جديدة لهما ، تتراوح فى مدى توفيقها واصالتها . وأية كانت قيمة هذه الأسانيد ، فهذه هى اجمالا — وفى ايجاز شديد — فلسفة الوجودية عن حرية الارادة الانسانية ، كما يراها جان‌بول سارتر . وفى نقدها يقول الأستاذ حبيب الشارونى بحق « لقد أراد سارتر أن يؤكد الحرية الانسانية وألح فى معنى الحرية حتى وصل به الالحاح الى أن جعلها حرية منفصلة عن الانسان ومنعزلة عنه ، فأصبحت‌بالتالى حرية زائفة خالية من كل قيمة . فاذا نظرنا الى الحرية من هذه الناحية أصبحت حرية ميتافيزيقية مثل الحرية بالمعنى الألمانى . اما اذا نظرنا اليها من ناحية ممارستها الفعلية فانها عندئذ تصبح مجرد تعبير عن اندفاع الكائن البشرى اندفاعا شبيها بالتلقائية .

كأن سارتر اذن يقترب من مفهوم الحرية بالمعنى البرجسونى‌ويجعل منها تعبيرا عن الصيرورة الخالصة والعفوية البحتة . بيد أن تصور

برجسون للحرية لا يقف عند الخلط بين التلقائية وبين الحرية ، وانما هو يمضى ليجعل من الحرية خلقا متجددا . (١) ومن هنا كان تشبيه برجسون للفعل الحر بالعمل الفنى الذى هو خلق وابداع . فكأن برجسون لا يجعل من التلقائية عفوية خالصة وانما يرتفع بمعناها الى فكرة أسمى هى فكرة العمل الخالق المبدع . اما سارتر فيقتصر على جعل التلقائية تعبيرا عن الوجود الانسانى من حيث هو انفصال مستمر وملاشاة متصلة على نحو ما يتقرر بمقتضى التركيب الأنطولوجى للوعى .

لقد جعل سارتر الحرية الانسانية سابقة على كل تدبر أو تبرير عقلى ، وعلى كل حافز نفسى ، مما يترتب عليه مباشرة أن يصبح الفعل الحر قريبا من التلقائية اللاعقلية ، فان نفس التبريرات العقلية لاحقة على الاختبار ، وخالية بالتالى من اى معنى أو دلالة ، لأن الاختبار نفسه هو الذى يضفى عليها معانيها ودلالتها . فالاختيار اذن هو مجرد اندفاع لا يختلف كثيرا عن التلقائية .

وهنا نتساءل أليس هذا الاندفاع نوعا من الجبرية ؟ وهل يعنى هذا أن سارتر ينتهى الى اثبات نقيض الحرية ؟

ان الانسان فى فلسفة سارتر مدان بالحرية أو مجبر عليها . وهذه الصيغة هى التى تعبر فى شطرها الأول - اى فى كون الانسان مجبرا أو مقسورا - عن التركيب الأنطولوجى للوعى ، كأن هذا التركيب الذى يجعل منه سارتر شرطا سابقا لامكان الحرية لا يعبر فى الواقع الا عن الشطر الأول من عبارة سارتر ، وهو الشرط الذى يؤكد أن الانسان مجبر . واذن فالتركيب الأنطولوجى للوعى لا يعبر عن حرية الانسان ، وانما بالعكس يعبر صراحة عن خضوع الانسان لنوع من القسر أو الادانة ، بحيث يمكن أن نقول ان فلسفة سارتر هى فلسفة تؤكد الحتمية من حيث هى تريد أن تؤكد الحرية .

فاذا عدنا للنظر فى هذا التركيب الأنطولوجى الذى يجعل الانسان مقسورا على الحرية تبينا مباشرة الخاصية التى تفترق بها الحرية السارترية عن نظرية برجسون فى الحرية . ذلك أن الحرية التى يدان بها الانسان هى حرية يلازمها الاحساس بالقلق . لهذا رأينا سارتر يجعل

---

(١) Bergson : Les Données Immédiates De La Conscience, p. 129 - 130.
: L'Evolution Créatrice p 7 - 8

من القلق شعورا ملازما لادراك الانسان لحريته . ان التركيب الانطولوجى للانسان يعنى أنه ينفصل بصفة مستمرة عن ذاته وعن ماضيه . وهـذا الانفصال الدائم يبقى الانسان مهجورا ومنعزلا من جميع النواحى بحيث يشعر ازاء كل فعل بالمسئولية والقلق .

والانسان فى فلسفة سارتر ليس معزولا فحسب ، وانما هو معزول وفى الوقت نفسه ـ بمقتضى عزلته ـ مقسور على الحرية . فنظرية سارتر فى الحرية تريد الانسان حرا فى سلوكه وتريده فى الوقت نفسه ملزما على أن يمارس هذه الحرية دون أن يجد ما يعينه على هذا السلوك الحر . فعامل القلق لا يصدر عن الاحساس بالعزلة فحسب ، وانما يصدر كذلك عن الاحساس بالقسر على الحرية . وبهـذا القلق تتميز الحرية السارترية عن الحرية عند برجسون . فليس فى حرية الانسان عند برجسون احساس بالعزلة ، كما أنه ليس فيها احساس بالقسر ... فالفعل الحر يجد فى فلسفة برجسون ما يستند اليه ـ انه يجد ماضينا بأكمله . واذن فليس هناك احساس بالعزلة ، وليس هناك بالتالى مايبعث على القلق ، وانما هناك ، كما رأينا ، احساس بالطمأنينة والدعة .

كذلك ليس فى الحرية عند برجسون احساس بالقسر : ان الفعل الحر فى فلسفة برجسون يصدر عن النفس كما يصـدر العمل الفنى عن الفنان . وليس من شك فى انه ليس هناك أى قسر او اجبار على العمل الفنى . وانما بالعكس يحتاج الفنان لأن يبذل الجهد كى يعطى نتاجا فنيا جديدا . وهكذا تتجدد الحرية عند برجسون بمجهود مستمر (١) . انها محاولة من الانسان لأن يسمو الى مستوى فعل الخلق . والحرية التى تعنى الارتفاع الى فعل الخلق لا يمكن أن تكون مبعثا على القلق ، وانما هى تدل على الأمل والتفاؤل والطمأنينة . وهذه كلها معان تميزت بها فلسفة برجسون وخلت منها فلسفة سارتر .

أجل أن سارتر يحاول أن يصف فلسفته بانها فلسفة تفاؤل من حيث أنها تضع مصير الانسان بين يديه وتجعل الأمل قائما فى العمل فحسب (٢) . غير أن منطق مذهبه يبطل هذا الوصف ويجعل منها فلسفة تشاؤمية قاتمة . وبهذه التشاؤمية القاتمة تفترق كذلك الحرية

---

(١) Bergson : L'Evolution Créatrice p. 138.

(٢) Sartre : L'Existentialisme Est Un Humanisme p 62 - 63.

السارترية عن الحرية عند برجسون ، وآية ذلك أن الحرية عند سارتر هى - بعكس فلسفة برجسون تماما - حرية اعدام لا حرية خلق ...

أجل ان سارتر يرى أن الحرية التى يتميز بها الانسان عن العالم انما ترجع الى قدرة الانسان على الاعدام والملاشاة ، وان هذه القدرة التى تتيح للانسان مجال الحرية لابد من أن ترفع الوعى بدلا من أن تخفضه . بيد أنه اذا كان العدم هو الذى يتيح للانسان أن يكون حرا فان الحرية من جهة أخرى لا يمكن ان تكون بناء على ذلك الا حرية ملاشاة واعدام . انها تفصل الانسان عن عالمه وعن ماضيه ، فهى تعمل من هذه الناحية على افقار الانسان ذاته . ومن هنا كان الوعى فى فلسفة سارتر وجودا لأجل ذاته يسعى دون أمل فى أن يكتمل وأن يصبح وجودا فى ذاته ، أى فى أن يصبح ملاء ووجودا ممتلئا كالعالم من حوله . والحرية من جهة أخرى هى التى تتيح للانسان أن يحدث فى العالم شيئا من النقص والفراغ ، فهى من هذه الناحية تعمل على افقار العالم ذاته .

الحرية اذن فى فلسفة سارتر هى حرية اعدام وافقار مستمرين وهى بذلك لا تفترق فحسب عن الحرية فى فلسفة برجسون ، وانما تكاد تذهب الى النقيض منها . ان الحرية فى فلسفة برجسون خلق وابداع متجددين وهذا يعنى بالتالى أنها حرية اثراء مستمر لأن الخلق والابداع يعنى هذا الاثراء ويتضمنه ... (١) » .

ونضيف الى ذلك أن حرية سارتر واقعة مادية سلبية غير مرتبطة بأية غاية خلقية ، وفى ذلك ما يميزها عن حرية برجسون الايجابية التى تحاول انقاذ القيم الروحية التى أطاح بها المذهب المادى ، والتى تريد أن تذكر بنى البشر بأن الكون المادى ليس مقرا لهم ، فهى حرية مرتبطة بالروح « التى قد تعلو بها الحياة حتى تتغلب على الموت ، وقد يسمو فيها العقل حتى يحطم قيود المكان والمادة » ... وذلك على حد تعبيره .

ويلاحظ الأستاذ سلامة موسى أن الفلسفة بوجه عام يمكن البرهنة على صحة قواعدها ، ولكن الوجودية تلقى بقواعدها كما لو كانت قواعد دينية ، وان خلت من الأساس للأديان الكبرى من حيث الايمان بالله (وهذا القول يصدق فحسب على جناحها الملحد الذى يتزعمه سارتر ،

---

(١) عن كتاب « بين برجسون وسارتر : أزمة الحرية » للأستاذ حبيب الشارونى ١٩٦٣ ص ١٨٢ - ١٨٥ . وراجع أيضا عن سارتر « المفكرون » للأستاذ عثمان نويه ١٩٧٠ ص ٥٢٤ - ٥٢٦ .

أما جناحها الكاثوليكى الذى يتزعمه جابريل مارسيل **Gabriel Marcel** فلا يصدق عليه هذا الوصف) (١) .

أما انها مذهب ضار فذلك لاسرافها فى الفردية ، فالانسان عند الوجوديين مسئول أمام نفسه ونفسه فقط ، وليس مسئول أمام المجتمع ولا أمام الله . ثم هى مع ذلك تفرض للانسان حرية الاختيار ، كأن المجتمع بعاداته ، ولغته ، وسنى الطفولة التى تتكون فيها المركبات وتكاد تتجمد ، والوسط الثقافى والاجتماعى ، ووطأة الحوادث وتنوعها ، كل هذا لا يؤثر فى تكوين الفرد أو توجيهه ، اذ هو حر فى الاختيار . ونسى سارتر أنه اختار الضرورة ، اختيار الجبر (٢) .

الفصل الثالث

بعض الجوانب العامة فى الارادة والعقل

المبحث الأول

عن تعريف الارادة الحرة

مع ثبوت حرية الارادة كحقيقة فلسفية فان بعض الفلاسفة قد لاحظ صعوبة تعريفها ، فكل — تعريف للحرية — بحسب برجسون مثلا — لابد أن ينتهى الى تقوية حجة أنصار الجبرية : « ذلك لأننا حينما نحاول أن نبرهن على الحرية بالبرهان العقلى التصورى ، فاننا لابد أن ننتهى الى انكار وجودها . وهذا هو السبب فى أن « الحرية » كثيرا ما تصبح قضية خاسرة حينما يتصدى للدفاع عنها فلاسفة عقليون يريدون أن يبرهنوا على وجودها بالدليل المنطقى ، فلا يلبثون أن ينكروا حقيقتها ، اذ يتوصلون فى نهاية الأمر الى نفس النتيجة التى توصل اليها خصوم الحرية (٣) . والواقع أن ما نسميه بالحرية هو — كما يقول برجسون — مجرد تعبير عن علاقة الذات الحية بالفعل الذى تحققه . واذا كانت هذه العلاقة هى مما لا سبيل الى تعريفه ، فذلك لسبب

---

(١) بل لقد أعلن جابرييل مارسيل اقتناعه بصحة الظواهر الروحية ، وبوجود صلات مستمرة بين عالمى الغيب والشهادة وقدم عدة كتب لوسطاء ، ولبحاث روحيين (راجع ما سبق فى ص ١٣٣ هامش (٣) .

(٢) عن كتاب « هؤلاء علمونى » يناير ١٩٧٢ ص ٢٥٢ .

(٣) Bergson : Essai Sur Les Données Immediates de la Conscience p. 167.

بسيط هو اننا احرار فعلا . وما يقبل التحليل لابد أن يكون شيئا أو موضوعا لا حركه او تقدما progrés . كما أن ما يقبل القسمة لابد أن يكون امتدادا أو مكانا لا دواما وزمانا . .

فنحن اذن لانستطيع أن ننكر الحرية الا اذا جعلنا الزمان والمكان شيئا واحدا . ومثل هذا الخلط هو من صنع العقل الذى كثيرا ما يحاول أن يجد للحرية موضعا ثابتا فى عالم الأشياء ... »

بيد اننا لسنا فى حاجه الىفهم مضمون الحرية من اجل الشعور بها فان فكرة الحرية شيء ، والشعور بالحرية شيء آخر . وربما كان تقريرنا للحرية ــ كما قال بحق دى بيرانMaine De Biran (١٧٦٦ ــ ١٨٢٤) ــ هو مجرد نتيجة مباشرة لتلك الواقعة الأولية التى يقدمها لنا الحس الباطنى الا وهى الشعور بالجهد le sentiment de l'effort وماذا عسى أن تكون الحرية فى الحقيقة ان لم تكن هى الشعور بقدرتنا على الفعل ، والاحساس بما لدينا من قدرة على تحريك جسمنا حسبما نريد ؟ ان الفلاسفة العقليين ليتطلبون ادلة نقيم على اساسها تصورنا للحرية ، ولكن شعورنا بقدرتنا على العمل هو حقيقة يقينية مباشرة ... » (١) .

وهذه الصعوبة فى وضع تعريف لحرية الارادة لا تقتضى بالضرورة استحالة هذا التعريف . وليس لأى تعريف لها أن ينتهى بالضرورة الى تقوية انصار الجبرية ــ على ما لاحظه برجسون ــ الا اذا كانت الجبرية حقيقة واقعة لابد ان تطل براسها من ثنايا أى تعريف قد يوضع للحرية ، هذه الجبرية التى تنفيها شواهد جمة .

وحتى مع التسليم بأن الارادة عبارة فى جوهرها عن شعور وجدانى بالحرية فان كل شعور يحتمل اكثر من تعريف بحسب الزاوية ــ أو الزوايا ــ التى ننظر اليه منها ، وبغير أن ينتهى حتماً تعريف هذا الشعور بالحرية الى نفيه والى اثبات نقيضه ، اللهم الا اذا كان هذا الشعور محض وهم وخداع حواس .

والدليل على ذلك أن برجسون ، وهو بصدد ابراز صعوبة تعريف للحرية قام بوضع هذا التعريف عندما نظر اليها من الزاوية التى اقتنع بها وهى « انها مجرد تعبير عن علاقة الذات الحية بالفعل الذى تحققه » . فهذا تعريف قد يكون مناسباً للحرية حتى وان رفض صاحبه أن يسلم له بهذه الصفة ، لانه يريد ان يصل الى ما هو أعمق منه ، كما هو شأن كل نظر ثاقب لا يرضيه اقل من النفاذ الى لب الأمور ، مهما كان النفاذ محفوفاً بالمشقة والصعاب .

---

(١) عن « مشكلة الحرية » للدكتور زكريا ابراهيم : طبعة ثانية ص ٢٢ .

وعلى أية حال فمن الجائز أن ننظر الى هذه الحرية من زاوية معينة فنقول مثلا « ان الارادة الحرة تمثل قدرة الانسان على أن يتخذ موقفاً أو آخر من نواميس الحياة » . أو « هى قدرة العقل على أن يكيف علاقته بالحياة على نحو معين » . أو « هى قــدرة الذات على أن تشق لهــا أسلوباً ما فى الحياة ، ولو عن طريق الألم والنضــال » .

ومن زاوية أخرى يمكن أن نقول أيضاً « هى قدرة الانسان الطبيعية التى استمدها من قدرة الطبيعة على الفكر والحركة » . أو « هى هذه القدرة على التأمل والحركة التى يستمد منها الانسان جل عناصر وجوده وارتقائه » ... وهكذا يمكن ان تتعــدد التعاريف فى اتجاه معين أو فى آخر ، وقد لا يخلو أى تعريف منها من جانب أو أكثر من الصحة ، حتى اذا تعذر الوصول الى تعريف يمثل الصحة كاملة كما هو الشأن فى تعريف أية جزئية صغيرة من جزئيات الحياة .

* * *

ومن الجائز أيضــاً أن يستمد الانسان تعريفاً للحــرية من نفس الزاوية التى نظر اليها منها مين دى بيران Maine De Biran من ناحية أنها « جهد لازم للانسان كيما يدرك ذاته باعتباره علة حرة » . وفى هذا الشأن يقول الدكتور زكريا ابراهيم : « واذا كان الانســـان يدرك ذاته فانه لا يدرك هذه الذات الا باعتبارها علة ، وقوة ، وارادة ، وجهداً ، وفعلا ، وحرية . وتبعاً لذلك فان الواقعة الأولية عند دى بيران ليست هى « الفكرة » بالمعنى الذى قصد اليه ديكارت ، بل هى « الجهد » الذى يقوم عليه ادراك الذات لنفسها ، من حيث هى قوة حرة تعمل وتشرع فى الحركة بارادتها الخاصة .

ولهذا يستبدل مين دى بيران بعبارة ديكارت المعروفة « إنا افكر فأنا اذن موجود » عبارته الجديدة : « أنا أريد (أو أنا أفعل) فأنا اذن موجود » . وهو يعبر عن هذه الحقيقة بعبارة أخرى فيقول : « انا أدرك نفسى باعتبارى علة حرة ، فأنا اذن علة موجودة بالفعل » . وفى موضع آخر نجده يصحح عبارة ديكارت فيقول « اذا كان ديكارت قد توهم انه اهتدى الى المبدأ الأول لكل علم حين قال « أنا أفكر فأنا اذن شىء موجود ، أو جوهر مفكر » فان فى استطاعتنا ان نقول ـ تصويباً لهــذه المقــالة ـ مستندين فى الوقت نفسه الى شهادة الحس الباطنى التى لا ترد « أنا أريد ، أو انا أتعقل الفعل فى ذاتى فأنا اذن أدرك نفسى كعلة ، وبالتالى فأنا اذن موجود ، او انا كائن باعتبارى علة أو قوة » (١) .

---

(١) عن « مشكلة الحرية » . ص ٢٢ ـ ٢٥ .

ومن الجائز أيضاً أن ينظر الى الارادة الحرة بوصفها مصدراً للشعور بالاطمئنان أو بالقلق ، وبالسعادة أو بالشقاء ، وبالتالى للتفاؤل بالحياة أو للتشاؤم منها . فيقال مثلا ان الارادة الحرة هى القدرة التى تحرك وجدان الانسان الى الاحساس بأحد هذه الأمور دون الآخر ، فتعرف الارادة الحرة عندئذ بأهم آثارها المباشرة ، وبأخطر دليل فيها وهو شهادة الوجدان . وهذا من شأنه أن يثير سؤالا من نوع آخر يحسن أن نعرض له اجمالا فى المطلب الثانى ، وهو هل يصلح التسليم بتوافر هذه الارادة الحرة أن يكون مصدراً صحيحاً للتفاؤل أم للتشاؤم ؟

المبحث الثانى

الارادة الحرة بين التفاؤل والتشاؤم

عن فلسفة شوبنهور

هذه الارادة الحرة من المفروض أن تكون مصدراً للتفاؤل بمستقبل الانسان وبمصير الحياة ، ولايمان الانسان بنفسه ، وبعدالة القوانين المهيمنة على الحياة ، ولكن هذا لا ينفى أنها تعد مصدراً من مصادر التشاؤم فى بعض الفلسفات ، ومنها بوجه خاص فلسفة شوبنهور الذى يؤكد أن مصدر العذاب فى العالم هو الارادة ، وأن المعرفة العارية عن الارادة هى سبيل الخلاص ، اذ تصبح حالة المرء حينئذ « حالة الخلو من الألم التى اشاد بها أبيقور بوصفها الخير الأسمى ، وحالة الآلهة انفسهم ، لأننا نصير برهة من الزمان أحراراً من نير الارادة المقوت ..».

والعلة فى هذا عنده أن كل انسان له وجودان : وجود كارادة ، أى كفرد واحد محدود تحيط به القيود وتدفعه نحوها الشهوات فيكون فريسة للآلام ، ووجود تأمل موضوعى خالص ، يصير فيه ذاتاً عارفة مجردة ، لا يوجد العالم الموضوعى الا فيها ... » (١) .

ولا محل للدخول فى هذه التفاصيل التى لا تلزم هنا ، لأن الحديث هو فحسب عن هذا الوجود الارادى للانسان العادى الذى هو موضوع الدراسات الانسانية بوجه عام ، والخلقية ـ الفلسفية بوجه خاص ، والتى قد لا تعنى كثيراً بالفيلسوف ، ولا بالفنان العبقرى الذى قد يتطلع ـ بحسب شوبنهور ـ الى تعطيل ارادته عن طريق المعرفة والتأمل الموضوعى الخالص الذى قد يحرره ـ ولو الى حين ـ من ربقة الألم والعذاب فى العالم .

---

(١) عن « شوبنهور » للدكتور عبد الرحمن بدوى طبعة ١٩٦٥ ص ١٢٨ ، ١٢٩ .

كما لا محل للذهاب مذهبه فى أن الغلبة فى الانسان للارادة لا للعقل . اى أن الارادة — لا العقل ولا المعرفة — تمثل الجوهر الحقيقي الباطن للشخصية ، لأن فلسفة شوبنهور قائمة فى هذا الشأن على حجج واهية يضيق المقام عن سردها ومناقشتها ، بل تكفى الاشارة الى أن المذهب السائد فى الفلسفات القديمة والحديثة معاً يعطى الغلبة للعقل لا للارادة فى بناء الجوهر الحقيقى الباطن للشخصية الانسانية ، وهذا التقرير يغنى عن الدخول فى اية تفاصيل أو مناقشات جدلية قد تخرج عن نطاق موضوع « التسيير والتخيير » الذى لا يتطلب بحثه الا الاقرار بهذه الحقيقة الوضعية البسيطة التى عرضت لبيانها فى الصفحات السابقة وهى أن لدى كل انسان عادى قدراً ما من حرية الارادة ، وأن هذه الارادة هى أداة العقل فى التنفيذ ، وبالتالى فان الغلبة تكون فى النهاية للعقل لا للارادة . وهو فى النهاية سيد الموقف لا هى .

وعلى أية حال فان توافر الارادة فى سلوك اى انسان امر يمكن ان يلمسه بنفسه فى شعوره الطبيعى اليومى . فلو لم تكن له ارادة حرة — ولو الى حد ما — لما شعر باطمئنان او بقلق ، ولا بتفاؤل او بتشاؤم ، وذلك لأن هذا او ذاك يكون — فحسب بمقدار اتساق حادث معين مع اتجاهات الارادة أو عدم اتساقه . ولكننا نرى أن النفس الواحدة قد تسعد وتشقى فى اليوم الواحد عدة مرات ، وقد تنتقل من الشعور الى نقيضه لأوهى الأسباب . وهذا معناه أن حرية هذه الارادة وخلجاتها حقيقة واقعة ، وأنها يقظة ايجابية فى مواجهة كل ما يقابلها من احداث ومفاجآت ، سعيدة كانت أم شقية .

* * *

وفى الواقع لقد كان شوبنهور متشائماً ، ولكن لا ينبغى أن يفوتنا كما يلاحظ ول ديورانت Will. Durant فى نقده لشوبنهور من أنه لا شك أن فى التشاؤم من الحياة قدراً كبيراً من الأنانية وحب الذات . واذا كان العالم لم يضحك بوجهه لنا انقلبنا عليه وتحولنا عنه والقينا التبعة عليه ... وربما كان اشمئزازنا من العالم بسبب اشمئزازنا من أنفسنا . وقد يكون الخطأ والزلل منا ولكنا نضع اللوم على البيئة أو العالم اللذين ليست لهما السنة يدافعان بها عن نفسيهما .

ان الانسان الناضج ليقبل ما فى الحياة من حدود طبيعية ، ولا يتوقع من العناية الالهية أن تتحيز الى جانبه وتراعى خاطره وتفضل مصلحته . ولا يطلب منها أن تؤثره بزهر الطاولة الرابح « النرد » ليلعب به لعبة الحياة ، ويتفق مع كارليل بأن من السخف والحمق أن نلعن الشمس

لأنها لم تشعل لنا سيجارتنا مع أن الشمس قد تفعل ذلك لو اوتينا من العلم شيئاً .

وقد ينقلب هذا الكون الفسيح المحايد الى مكان سعادة عظمى لو ساعدناه بشيء من ضياء نفوسنا واشراق روحنا . والواقع أن العالم ليس معنا أو علينا ، فما هو الا مادة أولية فى ايدينا ، وقد يكون نعيماً أو جحيماً وفقاً لما جبلت عليه نفوسنا .

ان بعض التشاؤم عند شوبنهور ومعاصريه ناجم عن وجهة نظرهم الرومانتيكية والآمال الكبيرة التى علقوها على المستقبل . ان الشباب واسع الآمال ويتوقع الكثير من العالم ، والتشاؤم هو اليوم الذى يعقب أمس التفاؤل ...

ثم ماذا يضير من أن رغباتنا لا تنتهى ، وأن اشباع رغبة يؤدى الى بعث رغبة أخرى ، وقد يكون من الأفضل لنا الا تقنع ونرضى . فالسعادة كما قال القدامى هى فى بلوغ المنى والمراد وليست فى الامتلاك والشبع . والانسان السليم العقل والصحة لا يبحث عن السعادة بقدر ما يبحث عن فرصة تمكنه من ممارسة قواه ومواهبه . وهو على استعداد لأن يدفع عن طيب خاطر ثمن هذه الحرية من عنائه وآلامه . اننا لفى حاجة الى المقاومة لترفعنا كما ترفع الطائرة والطائر . ونحن بحاجة الى العقبات لنرهف بها قوانا وننعش نمونا ، والحياة بغير مأساة ليست جديرة بالانسان .

لقد ذهب شوبنهور الى أن زيادة المعرفة تستتبع زيادة الألم ، وأن أرقى الكائنات نظاماً هو أشدها تعرضاً للألم ، وهو على صواب فى قوله هذا . ولكن من الصواب أيضاً أن نفهم بأن زيادة المعرفة تزيد فى السرور كما تزيد فى الألم ، وأن الانسان الراقى المتطور هو وحده الذى ينعم بأعظم الفرح .

وقد اصاب فولتير عندما آثر لنفسه شقاء الحكمة البرهمية على نعيم جهل المرأة الفلاحة . اننا نحب ان نختبر الحياة اختبارا عميقاً وذكياً ولو كان على حساب ما نقاسيه من آلام . ونحب أن نخاطر ونجازف فى كشف أسرارها ولو كان على حساب فشلنا وخيبة آمالنا .

هل اللذة سلبية كما يقول شوبنهور ؟ ! كلا ان اللذة ليست سلبية فى جميع الحالات . ان اللذة هى انسجام ما تقوم به غرائزنا من عمل ، وكيف يمكن أن تكون اللذة سلبية الا اذا كانت الغريزة الدافعة اليها غريزة تراجع وتقهقر ، لا تقدم واقتراب . ان لذة الهرب والراحة والاستسلام والأمن والانعزال والهدوء للذات سلبية بلا شك لأن الغرائز التى تدفعنا اليها غرائز سلبية — فهى حالات من الخوف والهرب .

ولكن من منا يقول ان الملذات الناجمة عن الغرائز الايجابية كغرائز التحصيل والامتلاك والحكمة والسيادة والعمل واللعب والاجتماع والحب ملذات سلبية ؟ وهل من المعقول ان نعتبر المرح والسرور والبهجة ملذات سلبية ؟ وهل من الممكن أن يكون مرح الطفولة ، وأغنية الطير ، أو صياح الديك ، أو نشوة الفن الأصيلة ملذات سلبية ؟ ان الحياة نفسها قوة ايجابية ، وكل عمل عادى فيها يطفح بالمتعة والسرور .

ويقول شوبنهور ان الموت مفزع ومرعب ، وهو على حق فى قوله ، اذ لا شك أن الموت مفزع ومرعب ، ولكن الخوف من الموت يزول لو عاش الانسان حياة عادية . ولكن هل الخلود وعدم الموت سعادة لنا ، اذ من منا يحسد مصير «اهاسيورس» الذى حكمت عليه الآلهة بالخلود فى الحياة كأشد عقاب يمكن ان تنزله بانسان ؟ والواقع ان الفزع من الموت دليل على أن الحياة حلوة وممتعة .. » (١) .

وأضيف الى ذلك أن الخوف من الموت يزول — من باب أولى — لو عرف الانسان حقيقة الموت ، ولو بدأ وجدانه يتقبله بوصفه مجرد انتقال الى حياة أخرى أرق من حياته الحالية وأخف ألماً منها بكثير . ولو بدأ وجدانه يدرك تماماً أنه فى الواقع يموت كل ليلة ليبعث فى الصباح من جديد ، وأن الطبيعة تدربنا على الموت عن طريق النوم ، وتدربنا على اليقظة عن طريق الأحلام ، فهى ليست قاسية علينا كما تصورها شوبنهور ، وهى ليست صاحبة ارادة طاغية عمياء لا تبصر كما دار بخلده .

فشوبنهور نظر الى جانب واحد من الحياة ولم ينظر الى جانبها الآخر . نظر الى جانبها البغيض وهو حياة المادة ولم ينظر الى جانبها المشرق وهو حياة الروح الذى لو نظر اليه بتفطن كاف وبيقظة مطلوبة لما امتلأ قلبه سخطاً على الحياة وتشاؤماً منها الى هذا المدى .

عن التفاؤل والايمان

والتفاؤل والتشاؤم وثيقا صلة بموضوع آخر ، وهو محاولة تحديد موقف الوجدان من الالحاد أو الايمان . وهذا التحديد يضيق عنه موضوع البحث الحالى وسنعرض له فيما بعد ، لكنه لاينبغى أن يضيق — بالأقل — عن ملاحظة أن الايمان بالقدرة الخالقة العادلة الحكيمة الرحيمة ... يصلح منبعاً نقياً لتفاؤل له ما يبرره من ناحية المصير الخلقى للانسان ، وذلك أسوة بالايمان بتوافر الارادة الحرة ازاء أحداث الحياة التى يصل بينها قانون الأسباب والمسببات .

---

(١) عن « قصة الفلسفة » تأليف ول ديورانت . المرجع السابق ص ٤٤٤ — ٤٤٨ .

ومن الغريب أن الارادة العـاقلة للانسـان التى تعمل خلال نواميس الحياة ، وأهمها ناموس الأسباب والمسببات لا يكاد يختلف موقف الايمان منها عن موقف الالحاد . فكلاهما يسلم بوجودها ، وكل الفارق بينهما هو أن الالحاد ينكر العلة الأولى للأشياء ، وهى الخلق من لدن قـدرة عزيزة وقديرة ، حين يصل الايمان فى تسليمه بالعلة والمعلول الى نهاية الشوط ، وهى التسليم بالعلة الأولى لكل ظاهرة عاقلة ، وهى العقـل الأعظم الذى يقف وراء النتائج البعيدة التى تخضع لنطاق حواسنا وتقـديراتنا ... وما أكثر ما تخطىء هذه الحواس والتقديرات .

والايمان — ولو كان مشوباً بالتشاؤم — يبدو متفوقاً من هذه الناحية على الالحاد — ولو كان لا يخلو من مظهـر التفاؤل — من ناحية انه بالأقل منطقى مع نفسه ، ومع التسليم بأن وراء كل معلول علة ، ووراء كل نتيجة سبباً ، فتسلسل الأسباب لا يمكن بالتالى أن ينتهى عند حـد محدود . ويصـل الايمـان بذلك الى التسليم بأن وراء كل نتيجة منطقية منطقـاً وحكمة ، وهذا كله ينفى دور الفوضى ، كما ينفى دور المصادفة فى خلق الحياة والهيمنة على سير أحداثها . وهكذا — يبدأ الايمان منطقياً وينتهى منطقياً مع نفسه ، حين قد يبدأ الالحاد منطقياً بحسب ظاهرة فينتهى الى غير منطق مقبول ولا تسلسل مفهوم .

وشأن الايمان بالقدرة الخالقة ايمان الانسان بأنه حكم مختار يملك ان يشق طريقه فى اتجـاه الصواب أو فى اتجاه الخطأ . أم بالأصح ايمانه بأنه كائن أخلاقى يمكنه — ولو مع مضى وقت طويل أو قصير — أن يسيطر ولو على بعض عوامل الأثرة فى نفسـه لمصـلحة ازدهار ولو بعض عوامل الايثـار .

وهذا الايمان يصلح بذاته مصدراً لا ينضب معينه لتفاؤل الانسـان بمستقبله بل بمستقبل الانسانية جمعاء لو احسنت السير فى هذا الطريق الأخلاقى ، طريق تنمية حرية الاختيار عن طريق تنمية الايمان بالفضيلة وبالقدرة الخالقة ، وذلك لحساب تقدم الحياة وازدهارها بمقدار ازدهار الايثار ، وازدهار ثقة الانسان بنفسه ، وبدوره الهائل فى تخطيط هـذا الكون العجيب ... ومهمـا كثرت عوامل القلق والخـوف والضيق التى تحيط به من كل جانب ، وكأنها تنادى العقل أن يخف الى نجدة الذات ، وبالتالى أن ينمو ، وأن يزدهر ، كيما يعرف كيف يواجه الصعاب والعقبات المحيطة به ، وهكذا ينمو العقل تدريجياً ويجـد دواماً أسباباً متجـددة للتفاؤل بالحياة وبدوره الايجابى فيها .

المبحث الثالث

العقل سيد الارادة

متى سلمنا بوجود قدر ما من حرية الارادة فى التكوين النفسى — أو ان شئنا العقلى — للانسان تعين التسليم بوجود قدر مقابل له من حرية الاختيار . وهذه الحقيقة لا تمثل مشكلة حقيقية ، انما المشكلة الحقيقية هى فى تعيين مدى حرية الاختيار ، اى فى تحديد حقيقة ابعادها ازاء نواميس الحياة الطبيعية ، التى تحدد للوعى الانسانى دائرة نشاطه الحر ، وبخاصة نواميس النفس ، والأخلاق ، والبيولوجيا .

وثمة حقيقة اولية لا ينبغى أن تكون محل نزاع ، وهى ان مدى حرية الارادة ليس واحداً عند بنى البشر ، بل يتفاوت تفاوتاً ضخماً من انسان الى آخر ، على عكس ما قيل فى بعض المدارس من أن هذه الحرية ليست مطلقة فحسب ، بل انها متساوية عند بنى البشر جميعاً ! !

ومصدر تفاوتها هو تفاوت نمو الوعى الانسانى . فبقدر ما ينمو الوعى ويتطور بقدر ما تنمو قدرة النشاط الارادى على العمل عن طريق القدرة على التنسيق بين شتى صور هذا النشاط وبين نواميس الحياة التى تتحكم فيه ، والتى ترسم له دائرة نفوذه . ومن ثم فان حرية الارادة تنتهى الى أن تكون نسبية ، وفى نفس الوقت متراوحة تراوحاً كبيراً بين انسان وآخر ، شأن التراوح بينهما فى جميع الصفات والملكات ، هذا التراوح الذى لا ينفى توافر هذه الصفات والملكات ، كما لا ينفى توافر الارادة الحرة .

ولا ينفى حرية الارادة أيضاً أن تكون قدرة الانسان المدرك العادى على الخطأ أقوى من قدرته على الصواب ، بل لعل حرية الارادة ازاء نواميس الكون هى التى تسمح للانسان المدرك العادى أن يخطىء الى أبعد حدود الخطأ ، وهو معتقد أنه على صواب الى أبعد حدود الصواب ! ! وقدرة الخطأ قد تكون ادل من قدرة الصواب على توافر حرية الاختيار ، عندما تتحدى هذه القدرة الخاطئة ناموساً صحيحاً من نواميس الكون فى الجسد أو العقل ، التى تخاطبنا دواماً عن غير وعى منا ، وتخاطبنا لماماً عن طريق هذا الوعى .

* * *

وعلى أية حال فوراء هذه الارادة الانسانية يكمن بطبيعة الحال العقل ، أو الذات الواعية المفكرة . وهذه الذات الواعية هى محور الدراسات الانسانية منذ القدم ، وعليها تدور شتى الفلسفات تحاول

عبثاً تحديد ماهية هـذه الذات ، ومدى ادراكهـا للوجود ولنفسها (١) ، وتحديد طبيعة قدراتها الحقيقية فى الوعى وفى الاحساس ، ومدى قابليتها للبقاء أو للفناء ، وطبيعة صلتها بالمخ وبسائر الأعضاء .

ولم تتقدم الدراسات الوضعية عن العقل تقدماً يذكر الا فى ضوء علم الروح الحديث ، وبوجه خاص فى ضوء الدراسات الرياضية عن الادراك عن غير طريق الحـواس Extra Sensory Perception والتى اثبتت عدم الارتباط المحتوم بين العقل والمخ ، وبالتالى بين الاحساس وادوات الحس المـادية . ومن ثم انتهت الى امكان استقلالهـا عنهـا ـ ولو الى حد ما ـ فى الزمان والمكان ، هـذا ولو أن العقل لا يزال هو السر الأكبر فى الوجود .

ولا نريد هنا أن نناقش أية نظرية تنازع فى وجود العقل الانسانى ـ أو فى جدواه ـ مثلما فعل نيتشه مثلا ، وقد تعرضنا لذلك فيما مضى(٢) ـ لأن وجود هذا العقل ـ وجدواه ـ حقيقة وضعية لا تقبل جدالا ، ولعلها أكثر الحقائق الحيوية ثبوتاً . فمحاولة الاثبات هنا جهد ضائع كمحاولة اثبات وجود الشمس أو القمر ، والغيم أو المطر . وفى نفس الوقت لا حاجة للوقوف عند الدراسات الفلسفية الكثيرة العميقة عن العقل من ناحيـة صلته بظواهر الحياة لخـروج ذلك كله عن نطـاق موضـوع « التسيير والتخيير » .

وانما يكفى أن نسجل هنا اقتناعنا بأن للانسان عقلاً مدركاً شاعراً ، وعقلاً نامياً متطوراً ، لا حد لامكانيات نموه وتطوره حتى يمكننا أن نقرر مع وليـام جيمس بأنه « ليخيل لنـا أن الغرض من خلقنا ليس الا اثراء لقوانا الادراكية بأنواع الشعور الخلقى ، بواسطة ذلك التقابل الحاد بين الصفات الانسانية ، والاختلاف العظيم فيها ، وذلك يضطر بعضاً منا لأن يكون آلة تعبث بها شهوة الغضب ، ويستدعى من آخرين أن يكونوا مظهراً من مظاهر الشرف » (٣) .

وكلمة العقل تنصرف هنا الى العقل الانسانى بعنصريه الواعى وغير الواعى وهذا الأخير يمكن أن ينقسم الى عنصرين آخرين : أسفل وأسمى. فالعقل الانسانى يمثل فى النهاية وحـدة لا تتجزأ فى التعبير عن الذات أو

---

(١) راجع فى العقل : « فى النفس والعقل لفلاسـفة الاغريق والاسلام » للدكتور محمـود قاسم و « العقل والوجود » للدكتور يوسف كرم .

(٢) راجع ما سبق فى ص ٢٧٥ — ٢٨٢ .

(٣) عن « العقل والدين » تأليف وليـام جيمس ترجمة الدكتور محمود حب الله طبعـة ١٩٤٩ ص ١٣٢ .

الشخصية الانسانية . ومصير الانسان اذاً متوقف على موقف هذه الذات من النواميس الكونية ، وعلى مقدار قدرتها على تنسيق سلوكها مع هـذه النواميس .

ومن المتعذر تماماً أن نقول فى هذا الصدد ان الغلبة ينبغى أن تكون للعقل الباطن على الواعى ، أو للعقل الأسمى على الأسفل فى « تقـدير » مصير الانسان ، وفى تفسير فرص السعادة أو الشقاء التى قد يمر بها . فان أوصاف العقـل الواعى والباطن ، والأسمى والأسفل تمثل أوصافاً شتى لزوايا متعددة من حقيقة مترابطة واحدة هى العقل الانسانى بكافة عناصره وأوصافه . واذا كان علم النفس الحديث يعطى قيمة خاصة للعقل الباطن فى شتى نوازعه واتجاهاته فليس مقتضى ذلك مطلقاً استبعاد دور العقل الواعى . وأياً كان مدى نشاط هذا العقل الواعى بالمقارنة بنشاط العقل الباطن فهذا النشاط قائم لا شك فيه ، ولا محل لاهداره فى أى مقام.

ولذلك كله لا نشاطر بعض المفكرين رأيهم فى أن العقل الباطن وحده هو سيد مصائرنا . ومن هؤلاء موريس ماترلنك M. Maeterlinck الذى يرى « أنه ينبغى علينا أن نبحث فى حياتنا الباطنة ، الرحبة ، التى لا يسبر غورها ، والمقدسة تفسير فرص السعادة والشقاء التى نمر بهـا » (١) . ومنهم أيضاً الدكتور اللندى Allendy الذى يقول عن المصير الذى يوجه حياتنا ان العـامل الأهم كامن فى «روحيتنا الباطنة ، فمنها تنبع أعمق توسلاتنا » .

ويلاحظ الأستاذ موريس ماجر M. Magre فى هـذا الصدد أن العقل الباطن أو غير الواعى ليس سوى عنصر واحد من عناصر مصائرنا ، فيه يتمركز قانون الكارما (أى ارتباط النتائج بالمقدمات فى حياة الروح) ، فهو يمثل خلاصـة اعمالنا المتراكمة التى أضحت بمثابة اتجاهات تعـد نفسها كيما تصبح نتائج وأحداثاً » (٢) .

ثم يضيف قائلا « ان مصير الانسان لا يتوقف تماماً على عقله الباطن، بل على الجزء الأسمى من وعيه ، هذا الجزء الذى سيصبح يوماً على صلة بالله ، والذى يتمثل فى قـدرته الفطرية على التمييز ، وعلى الحـكم على الأمور ، وعلى توقعها ، وعلى اختيار سبيله . ولا ريب أن العقل الباطن عنصر من عناصر مصيره ، ولكن قيمة هذا المصير تتوقف على ملكة سحق

---

(١) فى مؤلفاته : Le Temple Enseveli, L'Hôte Inconnu. Le Pioblème De La Destinee.

(٢) فى مؤلفه : Les Interventions Surnaturelles.

العقل الباطن ، وتجاوزه ، والتصرف رغماً عنه وعن ميوله المظلمة (١) ...

وما يصفه الناس بالحظ ، أو الشعور بأن قوانين الكون انما تحبك وتنظم نفسها كيما تحابيك ، هو عبارة عن هبة مجنحة وتجاوب فى النغم مع هـذه القوانين التى لا تحبك الا لأنك تركتها تحملك . وهـذه الهبة المجنحة ، وهـذا المعنى من التناسق قـد صـار شيئاً واحداً مع وعينا الأسمى . وللحظ صلة معينة بالعبقرية ، بل هو شقيق لها ، ولكنه بدلا من أن يتفرغ لطاردة الجمال ، يرضيه أن يرشد الانسان فى طريق الحياة ، ويغمره بضوء مباغت سرعان ما ينطفىء .

وهذا الضوء المباغت هو مصيرنا ، أو بالأدق هـو القدر من مصيرنا الذى ينتمى الينا خاصة ، والذى خلقناه بأنفسنا . نحن مقيدون بجسد لأننا ننتمى الى أسرة انسانية . ونحن نخضع لتاثيرات كوكبية لأننا ننتمى الى نظـام كونى ، وعلينا أن نتحمل تحـركاته العاطفية . ونحن مكيفـون بماضينا وبأنفسنا ، وبالنتيجة المتواضعة لجهودنا ، ومقودون بكل هـذه القوى . نحن نشق سبيلنا أحياناً فى ومضـة من برق ، أو من قرار ، أو من صلاة ، أو من فكرة هى نحن أنفسنا ، وكل ذلك عبارة عن نتيجة لارتباطات ترجع الى المـاضى السحيق . فهل نجد فى ذلك وعداً بحريتنا المستقبلة ، أو تحقيقاً مبدئياً لها ؟ وهل يمكن للانسان ان يصف بالحرية نتاج أسباب متعددة كهذه ؟ وفى النهاية لا قيمة لذلك لأن خداع الحرية يساويها !

ان انساناً ما قد عثر على الحظ ـ على غير توقع منه أو من غيره . لأنه قد أطاع امراً داخلياً أصدره اليه ـ على غير علم منه ـ وعيه الأسمى الذى صنع ما كان عليه أن يصنعه كيمـا يكيف الأحـداث فى صـالحه . فالحظ من صنعه غالباً ، ولكن ليس دائماً ، لأن الانسان ليس بمفرده . فحتى ان لم توجد هناك قوى تسهر عليه بعناية ، فمن الجائز مع ذلك أن يحظى بمساعدة قد يكون طلبها ، وقد يزجيها اليه صديق غير منظور يرى حيرته . وتكون المسـاعدة عندئذ فعالة بقدر ما يكون الصديق سامياً فى تدرج الكائنات ، واحسن الناس حظـاً هو ذلك الذى يكون قد صنع فى ماضيه أكثر عدد من الصداقات مع أسمى النفوس » (٢) .

* * *

وهذا النظر برمته يقوم على الاقتناع بدور عقل الانسان الهزيل وراء نوازع ارادته ، كما يقوم ـ فى نفس الوقت ـ على الاقتناع بدور العقل

---

(١) فهو ينظر الى العقل الباطن من زاوية انه مقر النزائز السفلى ورواسب الماضى السحيق ومخاوفه .

(٢) عن المرجع السابق ص ١٢٠ — ١٢٣ . وواضح أن المؤلف من انصار نظرية تعدد التجسدات Metempsychcsis. او « العودة للتجسد » .

الأعظم وراء النواميس التى تحكم تطور احــداث الحياة المنظورة وغــير المنظورة ، وذلك كحقيقة رياضية جاءت بها أحدث الكشــوف عن تبخر المــادة الصلبة وانقضاء صلابتها نهائيا . ولذا فلا غرابة أن نجد أن افضل علماء المــادة فى العصر الحالى هم اقواهم اقتناعا بوجود عقل أعظم وراء المــادة وظواهر الحياة بوجه عام . كما نجدهم لا يترددون فى اعلان ايمانهم الثابت بوجود عالم غير منظور محكوم بنفس هذا العقل الأعظم .

من ذلك نجد مثلا سير آرثر ستانلى ادنجتون A. S. Eddington (١٨٨٣ — ١٩٤٤) يؤكد فى مؤلفه عن « السبل الجــديدة فى العلم » (١) وجود عالم الروح ، وبأن الكون كله « محكوم بقوة روحية » . « وأن العالم الفيزيقى يصبح محض افتراض ما لم يتصل به وعى ، وأن العقل لن ينظر اليه بعد الآن باعتباره مجرد نتاج جانبى تطور عن طريق المــادة » . كمــا قرر فى محاضرة له عن « العلم والعالم غير المنظور » أنه « لابد أن تعود روح الانسان الى العالم غير المنظور لأنها تخصه » وصور أدنجتون الكون كله فى صورة فكرة منبعثة عن العقل الأعظم .

كما قرر سير جيمس جينز James Jeans (١٨٨٧ — ١٩٤٦) ، فى مؤلفــه عن « الفيزياء والفلسفة » (٢) ، بأن « وراء الكون عقلا مدبرا حكيما هو العقل الأعظم . وأن العالم المــادى بالنسبة لحواسنا هو عالم بالفكر المطلق » . وفى مؤلفه عن « الكون الخفى » (٣) يقرر ايضا « أن كل هــذه الأجسام التى تكون الاطار الرهيب للكون ليس لها أى كيان بغير العقل » . كما يقول الفيلسوف الرياضى المعاصر برتراند رسل B.A.W Russell (ولد فى سنة ١٨٧١) أن « المــادة ما هى الا صيغة رياضية معقدة لحوادث تجرى فى الفضاء المطلق » .

---

(١) New Pathuways in Science.

(٢) Physics and Philosophy.

(٣) The Mysterious Universe.

الباب الخامس
فى موقف العقل والإرادة
من النواميس الطبيعية

تعرضت فى مناسبة سابقة لموضوع النواميس الخلقية الطبيعية ، ثم تعرضت لرابطة السببية الطبيعية بوصفها ناموساً خلقياً ، ثم للعقل والارادة من ناحية عامة مجردة . وبقى الآن أن اتناول موقف العقل والارادة من هذه النواميس الطبيعية للروح ، فان هذا الموقف هو حجر الزاوية فى تحديد علاقة العقل والارادة معاً بنواميس الكون ، فهل هى علاقة تسيير أم علاقة تخيير ؟ ..

ولقد تعرضت فى الباب السابق للكلام فى حرية الارادة ، لأنه اذا امكن التسليم بالارادة الحرة كحقيقة كائنة وراء كل نشاط انسانى لصح بعدئذ البحث فى امكان خضوع هذه الارادة لنواميس الطبيعة ، أو عدم خضوعها . ونواميس الطبيعة هذه كثيراً ما يطلق عليها وصف القدر ، أو القضاء والقدر ... فهل القدر هو كل شىء فى نشاط الانسان ؟ .

ولو كان الأمر كذلك لكان معناه بالضرورة الغاء دور الارادة ، وذلك مع أن الانسان الراقى يستمد من هذه الارادة جل دوافع تصرفه النبيل ، حين قد لا يجد الانسان البدائى من دوافع الا انفعال الغريزة العمياء . ولذا نجد أن الانسان الأول قد يفهم معنى البر بالأعداء لا بالأصدقاء فقط ، حين قد لا يفهم الانسان البدائى معنى لأى بر بصديق ولا بعدو ، بل قد يفتك بهما معاً وهو فى أوج السعادة ، غير شاعر انه كان يملك اختياراً غير هذا الاستسلام الأعمى لحكم الغريزة العمياء الذى قد يعبر عنه — هو ايضاً — بانه حكم القضاء والقدر .

فهذا « القدر » قد يكون تعبيراً عن شعورنا الداخلى ، ودوافعنا الباطنة قبل أن يكون تعبيراً صحيحاً عن حقيقة خارجة عنا . وقد يكون صدى لانفعالات عابرة ، أو لشهوة عمياء ، قبل أن يكون صدى لضمائرنا التى قد لا نحسن الانتماء اليها . وانتماء الانسان الى ضميره ليس معناه البتة ان ينتمى الى ذاته ، اى الى جتماع شعوره وتقديره للأمور ، فكثيراً ما يضلله هذان تماماً — بل ان يحسن الانتماء عن طريق وجدانه الى مستوى — او الى آخر — من مستويات الحياة الخلقية التى تهيمن على

الكون عن طريق تأثيرها فى ضمائر البشر . أو بالأدق عن طريق تأثيرها فى ذواتهم العليا أو « وعيهم الأسمى » Superconscious هـذا الوعى الذى كان للدراسات الحديثة فى الروح فضل اكتشافه ، أو بالأقل فضل العناية به من الناحيتين النظرية والعملية عن طريق دراسة الظواهر العقلية للوساطة الروحية (١) .

ويبدو أن هـذا الوعى الأسمى هـو الذى يربط بين صاحبه وبين الاتجاه الى الله والخلود . وهو يعد مقابلاً للوعى الأسفل المتبقى من الصراع القديم بين الذات الانسانية وبين مخاطر الحياة التى تعرضت لها فى ماضيها القريب والسحيق . والوعيان الأسمى والأسفل يكونان شطرين متقابلين : أحدهما ايجابى والآخر سلبى لما يطلق عليه الوعى الباطن فى علم النفس .

وفيما يلى سنعرض فى فصل أول للاتساق مع النواميس الطبيعية كواجب طبيعى خصوصاً من ناحية صلته بحرية الاختيار ، ثم نعرض فى فصل ثان لموقف فيلسوف واحد من أبرز الفلاسفة الذين تناولوا هـذا الواجب بالعناية التى يستحقها ، وهو الفيلسوف عمانوئيل كنط .

الفصل الأول

الاتساق مع النواميس الطبيعية كواجب طبيعى

الارادة الحرة هى التى تحفظ للعقل كيانه وسط هذا الخضم الهائل للحياة المليء بأسباب الخطأ والعثار ، فيشعر العقل بذاتيته ، وباستقلاله عما عداه من ظواهر الحياة ، وبدوره الهائل فى توجيه أحداثها . وذلك حتى ليخيل اليه فى النهاية أنه هو سيد الموقف ، وصاحب القول الفصل فى توجيه هذه الأحداث كعلة فاعلة قبل أن تكون علة مفعولة ، وبوصفها مصدراً أصيلا قبل أن يكون عاملا دخيلا ، وأياً كان مدى هذا الاحساس من الخطا أو الصواب .

ويكاد الاحساس بقوة النواميس الخلقية الطبيعية أن يمثل كل القيد المشروع الذى ينبغى أن يقيد العقل عندما يمارس حرية اختياره ، فيوازن بين أى أمرين قد تدق بينهما عناصر الموازنة والتقدير . وهذا الاحساس ــ أو ان شئت الوجدان ــ نام متطور بمقدار نمو عقل صاحبه وربما بصورة أكثر مرونة من تطور الشكل ووظائف الأعضاء . وبمقدار نموه وتطوره تنمو أيضاً نوازع الارادة وبالتالى حريتها ، وقدرتها على تخير مواقع اقدامها فى خضم هذه الحياة .

(١) راجع ما ورد فى « مفصل الانسان روح لا جسد » . الجزء الأول ص ١٦٥ ــ ١٧٠ ، ص ٢١١ ــ ٢٣٦ والثانى ص ١٢٥ وما بعدها .

وهذا الوجدان لا يمكن ان يلعب دوره الهائل هـذا فى خضم الحياة ما لم يملك تدريجياً القدرة على الاصغاء الى نواميس الحياة ، وعلى تفهمها على حقيقتها وتستوى فى ذلك نواميس العقل مع نواميس المـادة . وبما أن لهذا الوجدان وجوداً حقيقياً فان لحرية الاختيار وجوداً حقيقياً ايضاً . وبما أن هذا الوجدان يتفاوت فى مدى نضجه وتطوره من انسان الى آخر فان حرية الاختيار تتفاوت فى أبعادها الحقيقية بنفس المقدار بين انسـان وآخر ، وان كانت تسير دائمـاً فى نفس الاتجاه نحو النمو والتكامل عن طريق الاصغاء الى نفس النواميس المطلقة التى تحكم الحياة فى وجودها ، وفى اتجاهها نحو المزيد من الكمال ومن التناسق .

ولهذا أيضاً فكلما نما الوجدان بسبب الوصول الى مرحلة متقدمة فى التطور كلما كان حساب نواميس الحياة المطلقة عسيراً مع هذا الوجدان ، اذا ما تجاهل لغير سبب مشروع حكماً من أحكامها الخلقية الصارمة التى لا نعرف عنها الا أقل من القليل ، وما نعرفه عنها مشوه مبتور ، بل اننـا فى كثير من الأحيان نخلط فى قيمنا الاجتماعية بين الفضيلة والرذيلة ، وبين العاطفة والشهوة ، وبين المجد والعار ... ولكن هـذا الخلط الرهيب لا ينفى أن هذه النواميس حقيقة قائمة ، وان سلطانها عظيم أيضـاً على سـير الأحداث ، وتتابع حلقاتهـا عن طريق ناموس الارتباط المحتوم بين الاسـباب ومسبباتها ، غير محتاجة لتداخل اى ناموس آخر ، لأن هـذا الارتباط المحتوم يغطى بذاته جميع النواميس الأخرى التى تنبع منه .

وهكذا تحقق الحياة التناسق بين جميع عناصرها ، وبين تسلسل احداثها نحو غاية مشتركة للعقل وللمادة فى ترابطهما معاً ، لأنه لا يتصور عقل بلا مادة يثبت بها وجوده ، ولا مادة بلا عقل يحكمها . وهذا التناسق بين احداث العقل والمادة يقع فى صميم نواميس الحياة العقلية والمادية ولا يمكن تصـورها بغيره . فالحياة لا تعرف الفوضى ، ولا تقوم الا على الاتسـاق لتحقيق التطور فى خطوط منتظمة منتظمة نحو هدف سام مشترك .

وهذا الاتسـاق هو الذى عبر عنه الفيلسوف والعالم الرياضى الألمانى ولهلم ليبنتز Wilhelm Leibnitz (١٦٤٦ - ١٧١٦) بقـانون الانسجام أو الاتساق الأزلى L'harmonie préetablie ، أو قانون « غائية الطبيعة » الذى يجعلها تسير فى اتجاه معين مرسوم رسماً دقيقاً محكماً منذ الأزل . فهـو يؤمن « بأن كل شىء ميسر لمـا خلق له ، وأن الائتلاف بين أجـزاء الكون ائتلاف ضرورى يؤدى - وقد ادى بالفعل - الى خلق

---

(١) عن كتاب « مقـدمة فى الفلسـفة العـامة » للدكتور يحيى هويدى طبعـة ١٩٦٦ ص ٧١ .

احسن العوالم وخيرها ، وذلك لأنه ليس فى الامكان أبدع مما كان . . . »(١) مما دفعه الى أن يصف الله بانه هو المهندس الأكبر .

وهذا المذهب المتفائل المؤسس على محاولة اسناد جميع الظواهر الى مبدأ واحد وتفسيرها عن طريق هذا المبدا يكاد يكون هو المذهب التيولوجى العريق فى جميع أديان التوحيد ، وهو أيضاً المذهب السائد فى الروحية العلمية الحديثة . ولعله هو الذى قصده وليام جيمس عندما قال « بأن كل ما يحدث قد تنبأ بوقوعه الموجود الأسمى ، وكل ما يحدث فى لحظة من اللحظات فهو ضرورى ، وما لا يحدث فهو مستحيل ، وعلى ذلك فالضرورة والاستحالة مطلقتان ، ولا مكان بينهما للامكانيات » .

والاعتقاد بذلك يثبت دور الألم وواجب الانسان فى تجرع جرعات كثيرة منه . فان لهذا الألم دوره المحتوم فى تحقيق هذا الاتساق عن طريق تطوير النفس الانسانية نحو ما هو أكمل وأرقى ، ما دام ركب الحياة يسير فى هذا الاتجاه المتناسق الذى لا يمكن أن يتوقف أو أن ينقطع . فكأن الألم يصبح على هذا الوضع مقابلا ضرورياً لحرية الاختيار التى تملكها كل ذات انسانية ، والتى قد تدفعها الى المروق عن نطاق هذا الاتساق العام فى تطوره ، وفى اتجاهه المرسوم مقدماً نحو تحقيق ما هو أسمى وأكمل فى سائر ظواهر الوجود العقلى والمادى معاً .

ومن هنا فقد علق برديائيف على الألم اهمية كبرى فى عملية تكوين الشخصية « نظراً لأنه قد فطن الى أن تحقيق الذات فعل أليم لا يتم بدون عناء ومشقة ومقاساة . والواقع أن تحقيق الذات لا يعنى سوى اكتساب الحرية ، وليست الحرية هبة أو منحة تجود بها علينا قوة عليا ، بل هى عملية شاقة تستلزم الصراع والمشقة والمجاهدة . . . وليس بدعاً ان ترتبط الحرية بالألم ، فان مأساة الوجود الانسانى تنحصر فى تلك العملية الشاقة التى تقوم بها الذات حينما ترفض كل نفعية سهلة ، وكل سعى رخيص وراء السعادة حتى تظفر بقسط أوفر من الحرية والكمال .

وسواء أكان علينا أن نتحرر من عبودية الطبيعة ، أم من أسر المجتمع ، أم من سطوة الدولة ، أم من طغيان الآلة ، أم من نير الطبقة ، فاننا فى كل تلك الحالات لابد من أن نشعر بما تستلزمه عملية التحرر من مجاهدة ، والم ، ومشقة . واذن فان قيمة الحياة البشرية فيما يقول برديائيف تنحصر أولاً وبالذات فى عملية تحقيقنا لذواتنا ، وعلونا على أنفسنا ، وانتصارنا على شتى ضروب الحتمية ، وتحررنا من كافة اشكال العبودية . وهذه كلها جهود عنيفة تضطرنا الى تحمل الألم وتقبل التضحية ، ان لم نقل بانها تستلزم ضرباً من البطولة التى لا مندوحة

عنها لكل من يريد أن يجاهد فى سبيل تحقيق ذاته » (١) .

وتحمل الألم وتقبل التضحية يجيء - قبل كل اعتبار آخر - من أن نواميس الطبيعة للجسد غيرها للروح ، وهو ما عبر عنه بولس الرسول بقوله بقيام « التعارض بين قانون الأعضاء الجسدية وقانون الروح » وهو ما يسلم به كل قديس ، وكل متصوف ، وكل فيلسوف روحى. وعلى رأسهم مثلا هنرى برجسون الذى انتهى بقيام هذا التعارض لأن المادة هابطة مقيدة، أما الروح فصاعدة حرة .

ومن مظاهر هذا التعارض أن الجسد يتطلب اشباع حاجياته الحيوانية بلهفة وباصرار . أما الروح فتتطلب ضبط هذه الحاجيات ، أو بالأقل تنادى باخضاعها لسيطرة كافية من الارادة العاقلة الحرة وذلك حتى لا يكون الاشباع عن طريق العدوان على حقوق الآخرين ، أو عن طريق استنفاد طاقات الروح فيما ينال حتماً من قدرتها على التطور ، وعلى انماء ملكاتها الدفينة المرتبطة بحواس الروح ، وتلك التى تتجاوز الحواس، والتى منها المواهب الروحية الراقية مثل الالهام ، والعلاج الروحى ، والاستشفاف ، والطرح الروحى ، والتنبؤ فى اليقظة أو فى النوم ...

وسيطرة الارادة العاقلة الحرة على مطالب الجسد ونزواته تتطلب بطبيعة الحال ألماً ، وتضحية متواصلين ، بل بطولة حقيقية . والثمرة المحتومة للسيطرة هى توسيع نطاق الحرية الانسانية من الداخل ومن الخارج . أما اهدارها كلية فأثرها المحتوم تضييق نطاق هذه الحرية ، بل القضاء عليها فى النهاية حتى تصبح الذات مستعبدة لسلطان هذه المطالب والنزوات التى لها بريقها الخلاب ولها جبروتها الطاغى . ولكن لها أيضاً اخطارها التى يخفيها حتماً كل بريق خلاب ، وكل جبروت طاغ من شأنه أن يعمى البصائر والأبصار عن المزالق والأخطار .

الاتساق وحرية الاختيار

وعلى مقدار النجاح فى تحقيق الاتساق الصحيح المضطرد مع نواميس الروح عن طريق النضال المتواصل لتوسيع نطاق الحرية الانسانية المحوطة بالأعداء من داخل النفس أكثر من خارجها تتوقف سعادة النفس وهى أثمن شيء فى الوجود . والنفس السعيدة ليست هى النفس التى تحوز

---

(١) عن كتاب « المشكلة الخلقية » المرجع السابق ص ٢٤٦ وهو يحيل القارىء الى :
N. Berdiaeff. Cing. Meditations Sur L'existence 1935. P. 203.

المظاهر المادية للسعادة التى قد يحسدها الناس عليها بحق وبغير حق ، بل هى النفس التى تتمتع بمزايا باطنة حقيقية تمكنها من تحقيق هذا الاتساق وهى مزايا قد لا يحسدها أحد عليها ، وانما يلمسها الآخرون وينعمون بشذاها .

ولذا فهيهات أن يكون سعيدا سعادة حقيقية الا ذلك الذى يعرف كيف يجعل من وجوده المادى القصير الأمد شمعة حقيقية تحترق تدريجيا كيما تضىء الطريق له وللآخرين ، وتضيئه فى بهجة وسرور وبغير ادعاء ولا غرور ، ومع احساس صادق بأن هذا هو الطريق الوحيد للسعادة فى الحياة . اما جر المغانم الباطلة فهو اقصر طريق الى شقاء الروح والجسد، مهما أثار فى نفوس الآخرين من عوامل الغيرة والحسد .

والاتساق مع نواميس الطبيعة الروحية ليس معناه الخضوع الأعمى لهـا بل الطاعة المبصرة . أو ان شئت معناه الطاعة الحرة لهـا المستمدة من تفهمها تفهما صحيحا ، مع الاقتناع بأن هذه النواميس عاقلة وعادلة وحكيمة تعمل لما فيه خيرنا وصلاح أمرنا ، حتى وان خفى عنا فى غالب الأحيان موطن الخير والصلاح فيها . فهى تريدنا عقلاء مبصرين ، وأحرارا مدركين نتحكم فى مصائرنا عن طريق استخدام حريتنا فى الاختيار استخداماً صحيحا ، كما يريد الأب الحكيم لابنه ، لا المتبوع المستبد لتابعه .

واذا كانت هذه النواميس تريد منا ان تتحكم عقولنا فى اجسادنا لا اجسادنا فى عقولنا ، وأن نصل عن طريق ضبط شهوات النفس ونزواتها — ولو الى حد ما — الى تحريرنا من عبودية هذه النزوات والشهوات فهى تريد — عن نفس هذا الطريق — أن تهبنا قدراً أوفر من الحرية الحقة التى تسمو حتماً على كل حرية زائفة قد تنالها الذات عن طريق العبودية للشهوات واللذات . والتى هى فى حقيقتها عبودية معسولة ، بل حيوانية مرذولة . فبقدر ما يحسن الانسان السيطرة على شهواته ونزواته بقدر ما تقل مطالبه ، وبالتالى يحسن انتزاع حريته الحقيقية من بين مخالب هذه الطبيعة التى لا تعطى أى أمر جزافاً ، ولا من قبيل الصدفة البلهاء التى لا منطق فيها ولا هدف لهـا .

ففى النهاية نحن لسنا ازاء نواميس الطبيعة مجرد ادوات صماء لطاعة عمياء ، بل نحن أولا — وقبل كل شىء آخر — عقول تفكر وتناقش، وارادات تسعى وتعمل . وقد تقاوم أو تستسلم ، وقد تصيب أو تخطىء ، لكنها تسير فى النهاية نحو تحقيق هدف جليل محدد هو التطور والارتقاء عن طريق محاولة الاتساق مع هذه النواميس الطبيعية

فى غاياتها المحددة الحكيمة . فكأن هــذا الاتساق ينبغى ان يكون هو الوسيلة ، وفى نفس الوقت هو الغـاية المشروعة للحيـاة .

وهذا الاتساق يصبح بذلك مصدراً لحرية ناميـة حقيقية وبالتـالى لسعادة نامية حقيقية . فالحرية هى السـعادة والسعادة هى الحرية ، بشرط أن تنبع عن ضبط النفس وعن الارتباط بقيم روحيـة صحيحة . وهذا هو الطريق الذى يقود الى الارتقاء ، والحق الوحيـد الذى يحـرر الذات من أغلالها الدفينة ، وما عداه وهم زائف وسراب باطل ، مهما أسند عن فهم خاطىء الى العلم أو الى الاعتقـاد ، ومهما ارتبط بهــذا الفهم الخاطىء فى صورة ظاهرة أو مستترة .

وهذه الحرية الحقيقية ليست فحسب مصدراً لسعادة صاحبها بل هى أيضاً مصدر لسعادة من يحيطون به ممن قد يعرفهم وقد لا يعرفهم ، وفى نفس الوقت هى نقطة الابتداء لتسلسل لا يتوقف من أحداث مترابطة، ولنتائج لا تنتهى فى طريق التطور الصحيح ، اى فى طريق الحـرية النامية ومعها بنفس المقدار السعادة النامية . وذلك طالمـا كانت الذات تسـير سـيراً حثيثاً فى اتجاه الاتساق المطلوب مع نواميس الحرية التى لا مكان لهـا فى داخل الذات الا عندما تحسن الانتماء الى الحرية والى السعادة ، قبل أن تحسن الذعر من أحكام الآخرين ، أو من أحكام التشريع الوضعى.. فمـا أكثر ما فى هــذه الأحكام وتلك من ضروب الخـداع التى تقـع على النقيض من نواميس المحبة ، وضبط النفس ، وانكار الذات ...

والاحساس بذلك كله معناه الاحساس بوجود هــذه النـواميس الروحية للحياة ، والاحساس بواجب الاتساق المضطرد معها بدون قهـر ولا ارغام من أية سـلطة خارجية ، بل بحافز من يقظة الوجدان ، هــذه اليقظة التى تذكى الاحساس الكامن بوجود حرية حقيقية قادرة على هــذا الاتساق اذا شاءت ، واذا بلغت فى التطور المبلغ الذى يتيح لها كل هــذا القــدر الهائل من الحـرية اللازم لسعادة النفس الجـديرة بالسعادة . والاحساس برسالة التطـور فى تدعيم الحرية يعـزز كل هــذه المعـانى ويبرزها . ويتضـمن فى نفس الوقت الاحساس بالأمل فى مستقبل أفضل من الحاضر ، والتسامح مع الناس فى أخطائهم وزلاتهم ، بل التسامح مع القــدر أيضــاً عندما نشعر ان له هو أيضاً شـطره من المسـئولية عن أخطائنا الخاصة وزلاتنا .

وعندما يكون العقل - بعنصريه الواعى وغير الواعى - بعيـداً عن النضج فهو بعيـد بنفس المقــدار عن الاحساس بواجب الاتسـاق مع النواميس الروحية وبمقدار بعده عنها تضيق أبعاد ارادته وبالتالى مدى

حريته فى الاختيار . ومن هذا يبين تماماً أن حرية الارادة حقيقة واقعة حتى ولو كانت محكومة بنواميس الكون بكل سلطانها الأزلى . وأنها غير متساوية عند بنى البشر اجمعين ، بل متفاوتة بمقدار تفاوتهم فى الوعى والأخلاق ، وأنها خلقية بحسب مصدرها الخلقى وصحيح رسالتها فى الحياة . بل هى تقع فى الأساس من المسئولية الخلقية للانسان والتى لا أعتقد أنها ــ من ناحية مبدئها ــ ينبغى أن تثير نزاعاً جدياً فى أية صورة من صور المسئولية ، وأنها عادلة ، بل تقع ــ أو ينبغى أن تقع ــ فى الأساس من كل عدالة سماوية ، ومن كل مسئولية وضعية ...

ودليل صحة حرية الارادة هذه أننا اذا رفعناها من حسابنا لا نجد شيئاً آخر يحل محلها سوى القول بالقدرية المطلقة أو « الحتمية » وهذه تبدو غير خلقية ، ولا تصلح أساساً صالحاً لمسئولية طبيعية ولا وضعية ، ولا تمثل أية صورة من صور العدالة التى يفهمها بنو البشر ويسعون الى محاولة تحقيقها . وقد قال بحق الفيلسوف وليام جيمس فى وصفها أنها « تربى فى العقل مزاجاً جبرياً ، وتجعل الكسالى أكثر خضوعاً وكسلا ، كما تجعل الأقوياء أكثر تهوراً وبطشاً » . ولذلك يرفضها من أساسها كل الفلاسفة الذين يحاولون جادين انقاذ الحرية الانسانية من مدارس القدرية والآلية العلمية ، هذه الحرية التى يعتبرونها حقيقة مباشرة من حقائق الشعور الانسانى ، والتى عرضنا فيما سبق بعض جوانبها الفلسفية .

وقد لاحظ القارىء ولا ريب أن ثمة اتجاهاً واضحاً فى الفلسفة بوجه عام ــ وفى الفلسفة الروحية بوجه خاص ــ نحو رفض عقيدة القدرية المطلقة التى تنكر دور حرية الارادة والوجدان . فكلما رسخ فى الأذهان الاعتقاد بوجود نواميس كونية روحية مع الايمان بازلية الحياة ، وبعدم انقطاعها ، وبتعدد فرص الوجود كلما اتسع مجال القول بالتخيير ، وأصبح ذهن المرء قادراً على قبول دور الارادة والضمير واضحاً قوياً ، وبالتالى على تفسير الكثير من صروف الحياة ومفارقات الدهر ، التى لا يمكن تفسيرها بغير هذا الايمان العلمى بامتداد الحياة ، وبخضوعها لنواميس عادلة عطوفة تفسح مجالا واسعاً لدور ارادة الانسان وعقله الواعى وغير الواعى معاً فى رسم خطوط قدره ومصيره .

فما لا يفسره ماضينا القريب قد يفسره ماضينا السحيق ، ولنا فى ذلك مؤلف على حدة راعينا فيه أن يكون مؤيداً بأسانيده الوضعية الكثيرة (١) . وما لا يتحقق من نتائج ــ قد تبدو محتومة فى ناموس العدل

---

(١) عنوانه « فى العودة للتجسد بين الاعتقاد والفلسفة والعلم » صدر فى سنة ١٩٧٦ .

والأخلاق - فى المستقبل القريب قد يتحقق فى المستقبل البعيد . وما قد تعجز عن تفسيره كلمات مبتورة قد لا تعجز عنه عدة مؤلفات اذا كانت تحيط بجوانب الموضوع كلها . وهيهات لكتاب الطبيعة أن تسقط منه كلمة واحدة قد لا تتسع عقولنا لأكثر منها فى اى مستوى كنا من مستويات الوجود .

بعض نوازع الاتساق

واجمال ذلك كله هو القول بأن حرية الاختيار حقيقة روحية وخلفية لا مراء فيها . وهذه الحرية مدينة فى نموها للارادة الانسانية ، لأنها - ومن ورائها العقل بعنصريه الباطن والواعى - تمثل العنصر المحرك لكل سلوك انسانى ، حين تمثل النواميس الكونية - التى تعمل هذه الارادة عن طريقها - الاطار الخارجى الذى يحدد للارادة دائرة نشاطها المشروع بقدر اتساقه معها ، وغير المشروع بقدر فقدان هذا الاتساق . وهذه الارادة ليست فحسب ميراثاً من الأبوين أو من الأجداد المعروفين ، بل هى ميراث اشد عراقة من ذلك بكثير ، لأنها ميراث الروح من نفسها ومن تاريخها الموغل فى العراقة ، والحافل بالآلام وبالأحداث الجسام .

فاذا كانت الذات الانسانية عريقة ، فمقتضى ذلك أن الارادة عريقة بمقدار عراقة الذات ، وأنها نمت وتهذبت بمقدار نمو العقل وتهذيبه . فنمو العقل وتهذيبه من شأنه أن يؤثر - ولو على المدى البعيد - فى مدى تهذيب هذه الارادة ، وفى اتجاهاتها ، وبالتالى فى مدى نجاحها أو فشلها فى شق طريقها فى الحياة . وكل ذلك من ميراث الماضى السحيق ، وهو ميراث نام متطور ، وقابل أبداً للمزيد من النمو والتطور .

ولأن العقل كائن وراء هذه الارادة ، فانه كلما نما العقل كلما كانت الارادة أكثر نضجاً وتهذيباً . وكلما تخلف العقل كلما كانت الارادة أكثر صلابة وعناداً ، وأقوى اندفاعاً واصراراً . ولذلك لا ينبغى تمجيد الارادة فى ذاتها ، بل ينبغى تمجيد العقل الحكيم الذى يعمل من ورائها ، فالارادة هى الأداة المنفذة لخلجات العقل والوجدان . والويل لأى مجتمع اذا قويت ارادة أفراده على حساب نمو عقولهم ونضج وجدانهم ، أو لأى مجتمع يتصور أن صلابة الارادة من علامات النضج أو الارتقاء ، أو من عناصر التفوق والسيادة .

بل ان العقل الحكيم هو الهدف ، ونموه ينبغى أن يكون غاية الغايات فى كل تعليم خلقى ودينى ، وهو وسيلة الحياة نفسها فى النمو والارتقاء ، وهو اصدق معيار للحكم على نضج اى فرد ، واى مجتمع ، وأية قاعدة . ولهذا ايضاً ينبغى تمجيد العلم الصحيح لأنه وسيلة العقل الى الحكمة والى الاتزان ، ووسيلة الوجدان الى الايمان النقى ايضاً .

وبقـدر نمـو العقـل والوجدان تقترب الارادة من الاتساق المنظم مع النواميس الروحيـة ، والتى تتكشف للارادة العاقلة تدريجيا بمقدار اتجاهها نحـو الارتقاء والتطور . ودور هذه النواميس ليس فقط فى أن تعاقب وأن تثيب بل ان تصحح أيضـا اخطـاء الانسان ومظالمـه التى لا تتوقف أبدا ، ويتفاوت مداها حتماً . وهى تقوم بالتصحيح فى رفـق أو فى عنف ، وفى بطء أو فى عجلة ، وفى اتجـاه أو فى آخـر . ولكن التصحيح آت حتماً لا لخـدمة العـدل المطلق فقط ، بل لخـدمة التطور والارتقـاء - بنفس المقدار - الى مسـتوى الاحساس الصحيح بهـذه النواميس مع الارتباط الايجابى بأسمى ما تقتضيه فى المشاعر وفى العقول .

ويستوى فى واجب الارتبـاط انسـان الغـابة مع العبقرى أو الفيلسوف ، لأن التطور حقيقة واقعة من الناحيتين العقلية والجثمانية . ولا توجد خطيئة من خطايا الأفراد أو الشعوب أخطر من مقاومة التطور . وناموس التطور فى النهاية واحـد للانسانية جمعـاء ، حتى وان تفاوتت درجات هذا التطور وسبله بطبيعة الحال. وهذا يفيد بذاته أن عقل الانسان ينطوى على شعور أصـيل بحرية الاختيار وبالمسئولية الخلقية ، وبالقدرة على شق طريقه فى الحياة ، وبحقه فى السعادة عن طريق هـذه الحرية ، كما ينطوى على شـعور أصـيل بوجود هذه النواميس الخلقية للحيـاة التى ينبغى عليه أن يعيش فى اتساق مضطرد معها ، أو بالأقل أن يحـاول قدر جهده العيش فى هذا الاتساق المضطرد ، وهو ان نجح أو فشل فان المحاولة على أية حال ليست جهدا ضائعاً .

* * *

ونواميس الحياة الصحيحة فى الجسد أو فى الروح لا تخاطبنا فقط بلغـة ظواهر الحياة التى تترى أمام أبصارنا الكليلة فى كل آن ، والتى تتمثل مثـلا فى شروق الشمس وغروبها ، وفى صرخة الطفـل الوليـد وضحكته ، وفى الهـامات النمـلة والنحلة والعصفور والسـمكة ونمـو الشجرة والزهـرة ، بل انهـا تخاطبنا أيضاً فى صـورة نواميس الوعى والأخـلاق التى تربط بين الأفعـال ونتائجها ، وبين تصرفات الانسان ودوافعها ، فى كافـة مجالات الشعور والتقـدير ، سـواء أظهر هـذا الارتباط واضحاً لوعينا أم غاب عنه لمـا يشوب وعينا من عجز وقصور ، هو نفس العجز الذى يحجب عادة حقائق الأمور عن خلجات الضمير .

وهذا الوعى العاجز ليس هو وعى الانسان الجاهل أو الامى كمـا يظن عادة ، بل قد يكون بنفس المقـدار هو وعى الانسـان العـالم أو المثقف أو الذكى . فقد تعـود الانسان فى مقاييسه الخاطئـة أن يصف

بالعلم أو بالثقافة أو بالذكاء من قد يكون ابعد عن الصواب فى تقديره للأمور من الجاهل أو الأمى ...

فالتقدير الصحيح للأمور لا يصل اليه الانسان عن طريق الاجازات الدراسية ، ولا عن طريق عضوية الهيئات العلمية ، أو الوظائف العامة او الخاصة ، بل يصل اليه أولا عن طريق الفطرة السليمة ، هذه الفطرة التى قد يحوزها بوفرة الجاهل أو نصف الأمى ولا يحوز منها شيئاً المثقف الواسع الاطلاع ، ولا الذكى الوافر الذكاء . فهى هبة الطبيعة العظمى التى تتضاءل الى جانبها جميع الهبات الأخرى ، وهى الطريق الآمن الى كل حكمة سامية ، ومصدر كل نور أشرق على قلب الانسان مبدداً بعض ظلماته . وبقدر سلامة الفطرة فى ضمير الانسان بقدر ما تنمو قدرته على الموازنة بين عناصر الخطأ والصواب فى تقديره للأمور . وبالتالى قدرته على سلوك سبيل الصواب وتجنب سبيل الخطأ .

ومن ثم فقد يسلك الانسان طريق الصواب وهو عاجز عن الدفاع عن صوابه ، وقد يسلك طريق الخطأ المحض وهو أقدر لسان فى الدفاع عن هذا الخطأ . فلسنا هنا البتة ازاء قدرة ما على القول المرسل قد يملكها المثقف أكثر مما يملكها الجاهل ، ويحوزها — غالباً — المخطىء أكثر مما يحوزها المصيب ، بل يحوزها — دائماً — العنيد التافه أكثر مما يحوزها الحكيم الوديع . بل نحن ازاء فطرة سليمة قد لا تحسن الدفاع عن نفسها ازاء دينونة الجهل والحماقة ، ولكن توجهها حقائق الحياة الى توفير اسباب ازدهار هذه الحياة ونموها ولو بين الأشواك الخانقة التى تحيط بها حتماً من كل جانب ، والتى قد تجىء من ناحية بعض « الخاصة » بنفس المقدار الذى قد تجىء به من ناحية بعض « العامة » .

ولك أن تسائل التاريخ ، فهو الذى ينبيك وحده عن قيمة هذه الفطرة السليمة فى توجيه مقدرات الانسان ، والأخذ بيده فى طريق الحياة المحفوف بالصعاب والأخطار من كل جانب . وهو الذى ينبيك وحده عن قيمة هذه الهبة العظمى عند من قادوا — بعزم وثبات — خطى الانسان نحو الايمان والعرفان ، وأحاطوهما بسياج أمين من التفانى فى محبة الحقيقة والدفاع عنها عن طريق تكبد أفدح الآلام وأشق صور الحرمان .

والعوامل المحركة للعقل وبالتالى للارادة — سواء أكانت للخير أم للشر — لا تقف عند حد فى تعددها كما قلت وهى تحاصرنا تماماً ، وتتغلغل الى اعماقنا فتغرى ارادتنا بكل صنوف الاغراء الظاهرة والمستترة . وبعضها ينتمى الى عالم الشهادة ، كما ينتمى بعضها الآخر الى عالم غير مشهود . وبعضها داخلى ينتمى الى درجة تطورنا الخاصة ، وبعضها الآخر ينتمى الى درجة تطور الآخرين الذين نتعامل معهم .

والفيصل بين الخير والشر ليس واضحاً ، بل كثيراً ما يدق الى أكبر مدى فيختلط الأمر على أبصارنا وبصائرنا اختلاطاً ضاراً بسبب ضعف هذه وتلك ، وأيضاً بسبب ضعف فهمنا للمبادىء الصحيحة فى الحياة . ومن هنا تتجلى خطورة دور فهم النواميس الروحية الصحيحة ، ومدى رسوخها فى الوجدان . فهى وحدها التى يصح أن تخطط للارادة طريقها وسط هذه العوامل الكثيرة المتضاربة بكل ما تملكه من شراك هائلة، ومغريات من كل نوع . وكأننا نسير فى غابة هائلة قد امتلأت بكل أسباب البهجة وفى نفس الوقت بكل أصناف الحيات السامة والوحوش الضارية!! وقد اختلطت فيها الأمور حتى بين الحملان الوديعة والذئاب المفترسة، وبين الثمار الشهية والسموم القاتلة .

واذا كانت نوازع الارادة فى الانسان مقيدة فى المستوى المادى للوجود بقيود المادة ونواميسها الصارمة فهى فى مستوى العقل أو الروح مقيدة أيضاً بقوانين صارمة للعقل أو الروح ولكن ارادة الانسان حيثما وجد حقيقة كائنة تعمل عن طريق قوانين المادة والعقل والروح متفاعلة معاً . فالمادة موجودة هناك كما هى موجودة هنا ، ولكنها لأنها تخضع فى ذلك المستوى اللامادى خضوعاً مباشراً للعقل فان دور العقل — ومعه الارادة — فى توجيه دفة الحياة يبدو لهم هناك أوضح مما يبدو لنا هنا وأقوى .

فالارادة هناك تنقل صاحبها بمجرد التفكير ، والارادة هناك تدفع العقل للنمو والازدهار أو للخمول والانهيار ، وللعمل أو للكسل ، ولحياة العاطفة النقية أو لحياة الشهوات الغريزية . والارادة قد تنجح أو قد تفشل فى تحقيق مآربها حسبما تتاح لها من وسائل النجاح أو الفشل ، وحسبما يتوافر لها من عناصر الحكمة أو الحماقة فى نفس صاحبها .

ولكن دور الارادة فى خضم هذا البحر الهائل لا يقل عن دور الرياح فى تحريك سطح المياه فى هدوء ورفق أحياناً ، وفى عنف وهدير مزعج أحياناً أخرى ، وعلى نطاق يتفاوت فى قوته ومداه بين قدرة نفخة الفم فى سطح المياه ، وقدرة الأعصار الشديد فى عرض المحيط . وهذه الارادة — المحكومة بنواميس الحياة تعمل لها وعن طريقها — كائنة وراء هذه النواميس لأنها تمثل عنصراً من أهم عناصرها ، ومن هنا كانت الحياة الانسانية أعمق من مجرد عالم الأشكال الخارجية والصيغ المادية للعقل ، وكان لها مغزى فى الروح والعقل أعمق من مغزاها فى عالم الحيوان والنبات؛ ومن باب أولى فى عالم المادة غير الحية فى مظهرها ، وان كانت لا تنفى وجود عالم الحياة الحقة من ورائها .

فى الاتســاق والألم

وان قدرة الانسان على الألم عندما يخالف نواميس الحياة الخلقية او البيولوجية تنفى فى تقديرنا صحة النظر الآلية للانسان التى تعتمد عليها مدارس الحتمية ، وذلك لأن هذه القدرة على الألم تؤكد بذاتها أن للانسان عقلا ، وارادة ، وشعورا مرتبطا بالعقل وبالارادة . وهذا كله يخرج به تماما عن نطاق مملكة النبات أو الجماد الذى لا يعقل ولا يريد ولا يشعر بلذة ولا بألم ، والذى تحكمه قوانين للحتمية وللضرورة تغاير تماما تلك التى تحكم عقل الانسان فى نوازعه الى الخطأ أو الصواب ، والى الشر أو الخير . فما دام الانسان يملك قــدرة ذاتية على ان يتألم ، وأن يؤلم غيره ايضــا فمن المحال أن ننظر اليه بوصفه مجرد جزىء أو ذرة خلية ميتة فى بنــاء لنبات الكون .

واذا كان بمقدور الانسان أن يتألم فان بمقدوره أيضا أن يبحث عن مصدر الألم ، حتى وان أخطأ غالبا فى تعيين هــذا المصدر . وأن يحاول أن يضحى ببعض شهواته أو أن يتظاهر بالتضحية ولو الى حين لمحاولة التخلص من ربقة الألم . واذا كان الاحساس بالألم يؤكد بذاته حرية الارادة فان الاحساس بواجب التضحية يؤكد بذاته وجود قيود طبيعية ترد على هذه الحرية فى صــورة أوامر الطبيعة ونواهيها الخلقية التى لا ينبغى أن تخرق بغير جزاء محتوم هو الألم .

ثم ان الحياة ــ كما يقول وليام جيمس ــ تتطلب بذاتها النضـــال « فالانسان لا يشعر بأنه يعيش فعلا الا اذا ذاق الصراع حلوه ومره فشقى بالهزيمــة أو انتشى بالنصر . واذا كان كل شىء ميسرا ممهدا لفقدنا كل احساس بالتوثب ولافتقدنا بذلك ذاتيتنا ، وعدمنا احساسنا بشخصيتنا . ففى كل منا ذخائر من الطاقة لا يمكن أن تستثمرها حياة هادئة رتيبة ، وانما توقظها وتثيرها حياة متدفقة عارمة ، حياة خارقة فــذة . هنا فى معمعة هذه الحياة نحس فعــلا بأننا نعيش ، ذلك لأننا خلقنا للنضـــال ، ومن أجل غاياتنا يشتعل حماسنا ويضطرم نشاطنا » (١) .

ولا يغير من ذلك شيئا أن الحياة قد تبدو فى كثير من الأحيان مظلمة كئيبة لان جيمس يعتقد « بأن هناك فى النهاية خلاصا ، وهذا الخلاص مشروط بأن يؤدى الانســـان خــير ما يستطيع وقد تنجح فى ذلك القلة وتفشل الكثرة ، ومع ذلك فهــو لا ييأس من المستقبل ، ما دامت هناك قوة الهية تساهم فى تقدم هذا العالم ورقى الانسانية » .

---

(١) عن « وليام جيمس » للدكتور محمد فتحى الشنيطى ١٩٥٧ ص ١٥٨

كما يرى نفس الفيلسوف فى الحياة أنها تبدو كأنها جهاد حق ، وكأن هناك شيئا فى العالم متوحشا نريد ـ بكل ما لدينا من مثل عليا وعقائد واخلاص ـ أن نخضعه ونجعله أليفا ... ولكن لابد لنا أن نجعل قلوبنا أليفة ، وأن نطهرها من الالحاد والخوف لأن طبيعتنا قد تعودت على مثل هذا العالم ـ الذى نصفه متوحش ونصفه الآخر أليف ونقى وطاهر ـ وقد انسجمت معه . وان أكثر الأشياء عمقا فى طبيعتنا هو تلك النقطة الرابطة اللينة من القلب التى نعيش فيها وحدنا مع ما لنا من رغبات ونفور . ومع ما لنا من عقائد ومخاوف ... (١) » .

ولذلك كله قال أيضا جوته Goethe « ان من فاته أن يتذوق خبزه فى الألم ومن لم يقض ساعات سوداء يترقب باكيا طلوع النهار المتثاقل ، ان مثل هذا الانسان لا يعرفك أيتها القوى السماوية » . وقال الفريد دى موسيه A.De Musset « لا شيء يجعل الانسان عظيما غير ألم عظيم » .

* * *

فالألم ـ أو بالادق تفهم علة الألم ومصدره الكامن فينا ـ من رسالته أن ينبهنا الى الطريق الأعوج الذى قد نسير فيه فيدفعنا الى تغييره واختيار غيره أكثر منه اتساقا مع النواميس الخلقية ، بما فيه منجاة النفس ، وتحاشيها لآلام مستقبلة لعلها كانت ستصبح أشد وطأة مما نتصور . فكما أن آلام الجسد تنبهنا الى أمراضه الدفينة وتدفعنا الى محاولة التخلص منها عن طريق العلاج ، فكذلك أيضا الام النفس تنبهنا الى عيوبها الخبيئة ، وتدعونا الى محاولة الخلاص منها عن طريق ضبط الفهم ، والاتساق مع نواميس الحياة الراقية . فهو بالتالى الذى يصلح عيوب النفس ورذائلها التى تحجبها الكبرياء عن صاحبها ، فتنمو هذه الرذائل بقدر نمو الكبرياء وينمو معها الألم أيضا ، وتضعف بقدر ذل الكبرياء تحت وطأة الألم ، فاذا بغشاوة الكبرياء تخلفها بصيرة التواضع ، وتبددها أضواء الفضيلة ومعها اشراقة السعادة .

والألم هو الذى يحرك الضمير فيدفعه الى الاعتراف بالخطأ والى الندم ، والندم هو أول خطوات التقدم الروحى . وهو الذى يعطى الانسان أعظم نعمة تميزه وترفع من قدره ، وهى الاحساس بالمسئولية الذى يميز الانسان المتحضر عن زميله البدائى ، والرجل البالغ عن الطفل الصغير . فالألم هو صانع المعجزات فى الانسان ، بل هو صانع المعجزات ، وأعظم معجزاته هى مقاومة حب الذات واللذات فيه ...

---

(١) عن « ارادة الاعتقاد » ترجمة الدكتور محمود حب الله ص ١٢٨ .

ومن يعترف بخطئه - ولو لقلبه وضميره - يخطيء خطأ قليلا ويسيرا ، أما من يكابر فيه فهو يخطيء خطأ كثيرا وجسيما ، ومثل هذا الانسان تحوله نار الألم الى رماد لا قيمة له فى سفر الحياة الكريمة ، حين تحول غيره الى ماس ثمين فى وجوده المحدود ، يبصره كل ذى عينين لامعا مضيئا على جبين الزمن ، يشع رونقا يسر المتقين ويضنى الحاقدين لأنه اشعاع الفضيلة يشع معها بريق السعادة . كيما يخبرنا أن الأنين من صروف الدهر لا يصلح علاجا لها ، بل قد يجلب من الألم أكثر مما قد يجلب الألم من الأنين ...

واجمال ذلك كله هو القول بأن الألم هو سبيلنا الأوحد لاستخدام حريتنا فى الاختيار وفى الاتساق الحكيم مع نواميس الحياة الحكيمة . وهذا الاتساق لا يجيء بغتة ولا جزافا ، بل يجيء تدريجيا عن طريق التفكير النقى العادل الذى يحمل السعادة الحقيقية على أجنحته كأعظم هبة لهذا الاتساق المرجو بين الوجود والموجودات .

فالتفكير النقى العادل هو مصدر كل سعادة حقيقية ، لأنه مطالب بأن يبحث عن حقائق الحياة بدلا من الجرى وراء أوهامها . والبحث عن الحقائق والتعلق بها هو مصدر كل نشوة عادلة مشروعة للعقل ، هذه النشوة التى تنمو بنمو العقل ونضج ملكاته الفطرية ، وتتلاشى ، بل تنقلب الى تعذيب أليم عندما يبعد العقل عن الحقائق ئلا يعثر الا على مرارة التخبط وحسرة الخيبة .

وانك لو قارنت تقدير أى شخص للأمور وهو فى العشرين من عمره بتقديره لها وهو فى الخمسين لهالك الفارق الكبير بين التقديرين ، ولتبينت حدوث تقدم واضح فى اتساع الأفق ، وفى مدى قبول الراى المخالف ، وفى رغبة الوصول الى الحقيقة . ولتبينت بالتالى أنه أصبح أقرب الى حقائق الحياة مما كان فيما مضى . ولن تجد بعدئذ مصدرا حقيقيا لهذا التقدم سوى الألم الذى عاناه المسكين طيلة هذه السنين الثلاثين .

قد يقول قائل كلا ، لأن صاحبنا لم يتألم فيما يبدو ألما واضحا ، وانما هو النضج الطبيعى للعقل على مر السنين الذى جعله أكثر قربا لله ولحقائق الحياة ... ولكن هل يمكن ان تخلو الأيام من مرارة الألم حتى ان مرت ناعمة رتيبة ؟ ! ان الألم نفسه قد يكون ناعما رتيبا بنفس المقدار ، ولكنه فى نفس الوقت هائلا عميقا ... الا يكفى النفس ثقل السنين وهى تمضى كأنها صنعت من نسيج الأوهام ؟ الا يكفى الاحساس الدائم بمسئولية البقاء وخطر الفناء ؟ الا يكفى الخوف من ضياع النعمة وحلول النقمة ؟ الا يكفى الاحساس بالخطر فى كل خطوة نخطوها فى الطريق حتى

ولو بدا طريقا للمجد يرفعنا الى عنان السماء ؟ الا تكفى الشيخوخة عندما تزحف زحفا وئيدا بكل ما فيها من حرمان وعناء ؟

وليس العجز عن تفسير علة الألم فى الكثير من جوانبه يصح أن يعد حجة ضد عدالة الألم فى سائر جوانبه ، فان العلم لم يصل بعد الى المرحلة التى يملك فيها قدرة تفسير جميع أسرار الحياة ، ولن يصل يوما الى هذه القدرة الكاملة التى ليست من صفات العلم بل هى من صفات العقل الأعظم ، وهيهات أن يصل اليه الانسان مهما بلغ عنده مدى العلم والعرفان .

ويكفى فى هذا الشأن أن نلاحظ أن العلم لم يوضح بعد حتى طبيعة صلة الانسان بهذا الكوكب الضئيل الذى يقطنه . واذا صح أننا جئنا اليه كيما نتطور ونرتقى تدريجيا ثم نعود أرقى شأنا وأحسن حالا ، فان الكثير من تصاريف القدر القاسية — حتى الزلازل والأوبئة والحروب — تصبح ذات نهاية سعيدة مرتقبة . ويكون شأننا شأن انسان رضى أن يهاجر الى بلاد نائية ، كيما يقوم برسالة من الخدمة الشاقة أو من الدراسة المضنية ، اذا ما اضطرته ظروف قهرية أن يعود الى وطنه الأصلى قبل التاريخ الذى قدره ، ناعما بما قدم من تضحية ، أو بما اكتسب من خبرة غير ضائعة ، لأن ناموس الحياة لا يعرف خدمة منكورة ، ولا تقدما ضائعا فى العقل أو فى الأخلاق .

الألم والاستحقاق

وفهم ناموس التطور الخلقى عن طريق الألم مرتبط بناموس آخر هو ناموس الحصول على أية سعادة عن طريق استحقاقها لا عن طريق اللهفة عليها . فمن يستحق سعادة ما بسبب جدارته بها سينالها حتما طبقا لقانون السببية ، ومن لا يستحقها فلن ينالها مهما تعلق بها . ذلك لأن السعى الحثيث للاتساق مع نواميس الحياة الراقية عن طريق الاستزادة من الخلق والمعرفة — بما يصاحبه من ألم محتوم — هو السبيل الوحيد الذى قد يوصل الانسان الى تحقيق أهدافه ، وبقدر ما تكون راقية ومناسبة لرسالته فى الحياة فى تقدير الناموس الحكيم الذى يراقب مدى ما يستحقه كل واحد بحسب ما قد يصل اليه من خلق ومن معرفة . فيعطيه هذا الناموس أحيانا ما لا يفكر فيه ولا يطمع اليه ، حين قد يسلبه ما قد يكون بحسب تقديره الضعيف فى حاجة ماسة اليه . فالانسان يعطى من أسباب السعادة الحقيقية بحسب استحقاقه لا بحسب رغباته .

بل ان الألم نفسه قد يكون عطية حسنة يعطاها من يستحقها لدفعه فى طريق تقدمه وصلاح أمره . ويعطاها الى المدى الذى يمكنه ان يتحمله ،

وبدون أن تهمله رحمة الرحمن أو تنساه . لأنها غالبا ما تهب مع الألم وسائل تخفيف قسوته فى حكمة بالغة يحار فى فهمها الحكماء ، وهى نفس الحكمة التى أعطت الذات قدرة ذاتية هائلة على تحمل الألم مهما كان رهيبا ، كما أعطتها القدرة على الاحساس بفرحة الحياة وسط آلامها ومتاعبها . بل أعطتها أيضا قدرة غريزية على أن تتحمل الألم المرير ، ساعية اليه أحيانا ، بل سعيدة به أحيانا أخرى ، شاعرة تماما بما فى رسالة الألم من نبل ، وبما فيها من هدف جليل قد يجعل من الألم سببا للسعادة ، بل للعبادة الشاكرة النقية أيضا .

والألم مع ذلك ليس ملازما محتوما للشر أو للرذيلة ، وليس نتيجة محتومة لهما ، فليس من يتألم أكثر من غيره شر من غيره . بل ان كل انسان يتألم آلاما ظاهرة أو دفينة ، نفسية أو جسدية ، بحسب مرحلة التطور التى وصلت اليها النفس وقت الألم الذى قد يلزم هذه المرحلة للانتقال الى مرحلة أخرى أرق من سابقتها واسمى ، حيثما وجدت النفس . وذلك لأن قانون التطور يفعل فعله دواما عن طريق الألم الظاهر والدفين ، والهين والعسير ، وكأن كل ما يجرى فى الحياة من أحداث قد تبدو قاسية رهيبة انما يهدف الى خدمة التطور ودفع الانسان دفعا حثيثا الى الارتقاء .

وهذا الارتقاء لا يتصور توقفه الا اذا توقفت حياة النفس وهو أمر محال ، كقانون الجاذبية لا يتصور توقفه الا اذا توقفت الحياة المادية وهو أمر محال بدوره . وهذا التطور شأنه — شأن كل قوانين الطبيعة — عاقل مفرط فى عقله وفى حكمته ، حتى عندما يوزع جرعات الألم لخدمة النفس كأنه طبيب ماهر يعرف كيف يوزع جرعات الدواء لخدمة الجسد .

وكقانون الجاذبية ، الألم أيضا قانون مطلق من قوانين الحياة التى تربط ربطا دقيقا بين المقدمات ونتائجها الطبيعية لخدمة دوام الحياة وتطورها ، منذ خلق الانسان جنينا فى بطن الطبيعة حتى يصل الى نضج كاف فى العقل وفى الفضيلة . ومن ثم قد يتألم أفضل الناس وقد يقاسى من دهموه كل صنوف الهوان والحرمان ، لمجرد أن فرض الارتقاء التى تعدها مرحلة التقدم التى وصل اليها تتجاوز تلك التى وصل اليها بعد ذلك الذى قد يبدو ناعما سعيدا ، على غير جوهر من فضل ولا من فضيلة .

ثم ان أولهما يملك مستقبل الأجيال والدهور ، اما ثانيهما فلا يملك سوى سكرة الساعات أو الشهور ، وله يوم وأيام من ألم مخبوء فى سفر الحياة التى لا تنتهى . ومن يملك السكرة لا يملك السعادة ، لأن سكرة الأشرار غير سعادة الأبرار واطمئنان نفوسهم فى سكينة واستقرار . هذا الاطمئنان الذى لن يناله انسان الا عن استحقاق ، والذى يفضل بذاته كل ماديات الأرض ، وما وسعت من نعيم زائف ، قد يخلب الباب الحمقى ، وقد يسعدهم فيه ما لا يسعدهم فى هدوء البال وراحة الضمير .

وهكذا يظهر كيف ان الطبيعة قد جمعت بين شاطئيها النقيضين معا : الافراط فى القسوة والافراط فى الرحمة . واذا كان الألم يمثل أولهما ، فان الاستحقاق يمثل ثانيهما . واذا كانت قسوة الطبيعة قد تصل أحيانا الى حد اليأس منها ، فان نور رحمتها هيهات أن ندركه ونحن فى ظلام قسوتها . لكن هذه هى بعينها سنة التطور والارتقاء ... ولن تجد لسنة الله تبديلا . فالألم يمهد للارتقاء ، والارتقاء يفتح أبواب السعادة الواحد بعد الآخر . ولا يفتح باب الا لمن تحمل وعثاء الطريق واجتاز صعابه حتى وصل اليه فاستحق أن يفتح له ...

ولعل هذه الاعتبارات هى التى دفعت هارتمان Hartmann عالم الأخلاق الى القول بأنه « ليس من شأن الألم أن يتسامى بالشخصية البشرية وأن يزيد من عمق احساسها الخلقى ، وأن يكسبها ضربة من النبل الخلقى فحسب ، بل ان من شأنه أيضاً أن يزيد من قدرة الانسان على الاحساس بالسعادة .

وآية ذلك أن من شأن خبرة الألم أن تكسب المرء ارهافا وعمقاً يجعلان منه مخلوقاً رقيقاً يتمتع بقدرة أعظم على تذوق السعادة . والواقع أن الشخصية التى صهرتها الآلام لا تعود تجزع لأتفه المخاوف وتقلق لأصغر الأحداث ، بل تقف فى وجه مصيرها بقلب ملؤه الشجاعة والاقدام ، دون أن يقض مضجعها اى تلهف على اللذة ، أو اية رغبة عارمة فى السعادة .

وقد عودتنا الحياة أن يكون جزاء من لا يجرى وراء السعادة أن يراها يوماً جالسة الى مائدته على غير ميعاد . ومن هنا فانه ليس بدعاً أن تقدم السعادة الى ذلك الرجل المجرب الذى اكتوت نفسه بنيران الآلام، وانصهرت شخصيته فى بوتقة الأحزان » (١) .

---

(١) N. Hartmann : Ethics Vol. 2 Moral Values 1963 p 141.
عن « المشكلة الخلقية » للدكتور زكريا ابراهيم ص ٢٥٥ .

الفصل الثاني

موقف كنط

من واجب الاتساق مع النواميس الطبيعية

لا ريب أن آراء كنط تستحق وقفة كافية هنا ، لأنه ـ فيما يبدو ـ من افضل الفلاسفة الذين أمكنهم أن يقيموا الأدلة على وجود النواميس الخلقية ، ثم على تحديد موقف الارادة الحرة من هذه النواميس . ويكاد يتركز المبدأ الأخلاقي الطبيعي عنده في الارادة الصالحة « أما مواهب الطبيعة ، كالذكاء وسرعة الحكم واصالته ، والشجاعة ، والحزم ، وأما مواهب الحظ ، كالمال والجاه والسلطة ، وأما لذات الحياة على اختلافها ، فلا يراها الضمير العام خيرات بالذات . والسبب في ذلك أنها لا تعين بأنفسها طريقة استعمالها ؛ ولكنها مجرد وسائل تستخدمها الارادة كما تشاء ، فتكون أحياناً كثيرة مصدر اغراء سيء وتسخر لأغراض مذمومة . أليست رباطة جأش المجرم تثقل جرمه وتزيد في مقت الناس له ؟ أما الارادة الصالحة فهي على العكس الشرط الضروري والكافي للحياة الخلقية ، اذ أنها خيرة بذاتها لا بعواقبها ، وتظل خيرة حين لا تستطيع تنفيذ مقاصدها ، وما دامت قد عملت وسعها في هذا السبيل .

وما هي الارادة الصالحة ؟ لأجل تحليلها كما تبدو في الضمير العام يجب ارجاعها الى معنى الواجب ، وهو معنى يمثل لنا الارادة الصالحة مفروضة علينا ، اذ أن طبيعتنا ناقصة ، وبسبب هذا النقص لا تكون كلّ (1) ارادة صالحة بالضرورة ، ولا تكون الارادة الصالحة صالحة دفعة واحدة . الارادة الصالحة اذن هي ارادة العمل بمقتضى الواجب ، أي للواجب دون أي اعتبار آخر .

ولكن بأية علامة نميز العمل الذي من هذا القبيل ؟ ان التمييز سهل بين الأفعال الصادرة عن الواجب والأفعال المطابقة للواجب مطابقة خارجية فقط ، ويفعلها الفاعل ابتغاء منفعة او اندفاعاً مع رغبة : هذه الطائفة الثانية من الأفعال لا تمت الى الفضيلة بسبب ، اذ ليس للمنفعة ولا للرغبة صفة خلقية . ولكن التمييز يصبح عسيراً حين تكون الأفعال صادرة عن الواجب وعن الرغبة معاً ، فيجد المرء نفسه ميالاً الى ما يفرضه الواجب ، مثل أن يقال ان واجبي صيانة حياتي وتوفير السعادة لنفسي ، وأنا أحرص طبعاً على الحياة واسعى طبعاً لأكون سعيداً . الحق ان الارادة الصالحة

لا تبدو بوضوح الا متى كانت فى صراع مع النزعات الطبيعية فاستمسكت بالواجب ... » .

كما يرى كنط أيضاً أن وجود هذا القانون الخلقى الطبيعى « يحتمه المبدأ القائل ان كل شيء فى الطبيعة يفعل بموجب قانون ، وأما أن هناك قانوناً عملياً ارادياً فهذا لازم مما للموجودات العاقلة ، ولهم وحدهم من عقل عملى أو ارادة أو قوة الفعل بناء على تصور قانون .

ويختلف موقف الارادة من القانون ، فقد نفترض موجوداً تتطابق الارادة فيه مع العقل دائماً فلا تشتهى الا ما يعتبره العقل الخالص خيراً . وتلك حال ارادة قديسة كالارادة الالهية ، وليست هذه حال الارادة الانسانية ، اذ أنها خاضعة لدوافع حسية معارضة للقانون . فبالاضافة اليها تنقلب ضرورة القانون اكراهاً ويسمى تصورها أمراً ، فان الأمر يترجم عن علاقة بين قانون وارادة ناقصة .

وهذا الأمر مطلق لأنه يقرر أن العقل ضرورى فى ذاته دون أية علاقة بشرط أو غاية ، فيقيد الارادة مباشرة ولا يعترف بامكان مخالفته ، بعكس الأمر الشرطى الذى يرتب ما يأمر به لغاية معتبرة شرطاً ، فلا يفترض سوى أن من يريد الغاية يريد الوسيلة اليها ، ولا يقيد الارادة . لأن الغاية التى هى شرطه متروكة للاختيار » (١) .

وقد ذهب كنط أيضاً الى أن خاصية القانون هى الصفة الكلية . فالأمر المطلق لا يعرف الا بكلية القانون الواجب على حكم الارادة أن يطابقه فنقول فى تعريفه : « اعمل فقط حسب الحكم الذى تستطيع أن تريد فى الوقت نفسه أن يصير قانوناً كلياً » . ثم يعود فيضع صيغة جديدة للأمر المطلق كالآتى « اعمل كما لو كنت تريد أن تقيم الحكم الصادر عن فعلك قانوناً كلياً للطبيعة » . وبالجمع بين هاتين الصيغتين يحصل كنط على صيغة ثالثة وهى « اعمل كما لو كنت مشرع القانون » .

ويقول فى تعليل هذه الصيغة الأخيرة بأنه « اذا كان واجب الموجود العاقل أن يعمل بمقتضى القانون ، وأن يعامل نفسه كغاية بالذات ، فواضح أنه لا يمكن الاقتصار على اعتباره خاضعاً للقانون ، والا كان مجرد أداة ووسيلة بالاضافة الى قانون يفرض عليه من خارج أو من عل ، وانما يجب أن يكون أيضا صانع القانون ، وهكذا نصل الى فكرة ارادة مشرعة كلية ، وهى فكرة أساسية مستخرجة من مجرد تحليل الأمر المطلق ،

---

(١) عن كتاب « تاريخ الفلسفة الحديثة » للدكتور يوسف كرم ١٩٦٢ ص ٢٤٨ - ٢٥٠ .

وكافية لتوفير منفعة (عقلية) للارادة تحملها على الطاعة له ، اذ كان من الحق أن ليس يمكن ارادة شيء دون تصـور منفعـة ما ، فيكون موقفنا أننا ، باعتبارنا موجودات عاقلة ، مشرعو القانون الذى نحن خاضعون له باعتبارنا موجودات عاقلة وحاسة معاً .

فالمبدأ الأساسى والمبدأ الأعلى للخليقة هو « اسـتقلال الارادة » ، لأنه مبدأ كرامة الطبيعة الانسانية ، وكل طبيعة عاقلة . ومتى كان القانون صادراً عن العقل كان واحداً عند جميع الموجودات العاقلة ، وكانت هـذه الموجودات بمثابة عالم معقول أو مملكة الغايات ، اى اتحاد منظم خاضع لقوانين مشتركة ، رئيسه الموجود العاقل البرىء من الحساسية الكامل الارادة الذى يقرر القوانين ولا ينفعل بقوتها ... » (١) .

ويتحدث كنط عن صـلة هـذا الموضوع بالايمـان بالله وبالخـلود وبالعالم المعقول (اى غير المنظور) فيقول « على أن الانسان اذا لم يكن فى طاقته أن يصير قديساً بالاطلاق ، فهو يستطيع أن يترقى الى غير نهـاية نحو القداسة باضعاف ميوله الحسية اضعافاً مطرداً . ولكى يكون هـذا الترقى اللامتناهى ممكنا يجب أن تدوم شـخصيتنا ، وذلك هو خـلود النفس ، اى امكان تحقيق شخصيتنا فى سلسلة غير متناهية من الحيوات المحسوسة تقربها من القداسة الى غير حد .

ويجب لكى يتحقق الخير الأعظم أن يؤثر فى الطبيعة فاعل تتحـد فيه القداسة والسعادة اتحاداً تاماً ، هذا الفاعل هو الذى يدعى الله . ويكفى أن نعلم بالضبط النسبة بين الانسان من جهة والطبيعة والحيـاة الخلقية من جهة أخرى حتى ندرك ضرورة الله . ذلك بأن السعادة حالة الشخص الذى تجرى كل الأمور على ما يشتهى ، فهى تتضمن توافقاً بين الطبيعـة والغايات التى يسعى اليها الشخص . فاذا كان لابد من وجود سـعادة مرتبطة بالفضيلة ، وعلى قدرها فلا يمكن أن تحقق هـذه السـعادة الا بوجود علة للطبيعة مفارقة لهـا حاصلة على مبدأ هذا الجمع والتركيب بين الحدين والمناسبة بينهما . هذه العلة هى الخير الأعظم الأصلى الذى يجعـل الخير الأعظم الاضافى ممكناً ، اى الذى يحقق عالمـاً يكون خـير العـوالم ...

فالحرية والخلود والله أمور يؤدى اليها العقل العملى ، وان عجـز العقل النظرى عن البرهنة عليها (٢) . هى « مسلمات العقل العملى » وهى

---

(١) عن المرجع السابق ص ٢٥٠ - ٢٥٢ .

(٢) يبدو أن كنط يقصد « بالعقل العملى » الوجـدان او ما يقصده علم النفس الحديث بالعقل الباطن ويقصد « بالعقـل النظرى » العقـل الواعى أو ما يقابله فى علم النفس الحديث .

عقائد ، لا عقائد شخصية ذاتية ، بل موضوعية كلية ، لأن العقــل نفسه هو الذى يفرضها ، نهى عقائد مشروعة وان التسليم بهـا اقرار بتقـدم العقل العملى على العقل النظرى ، غير أن هذا التقدم لا يعنى العلم بوساطة العقل العملى بما لا يستطيع العقل النظرى العـلم به ، بل يعنى فقط أننا نثبت باسم العمل ما يقتضيه العقل ، نؤمن به ايماناً خلقياً أو عملياً قائمـاً على « حاجة للعقل العملى » هى من ثمـة حاجة كلية . ولا بأس فى ذلك ، بل على العكس ان هذا الايمان موافق لنـا كل الموافقة : فلو كان لنـا بالله وبالخلود علم نظرى كامل لكان يكون من المستحيل اســتحالة أدبية ألا يضغط هذا العلم على أرادتنا ويجبرها ، ولكانت خليقتنا آليـة فكنا نكون أشبه بالدمى يحركها الخوف أو الشهوة ، فى حين أن الايمان يدع مجالا لحرية الارادة وللفضل فى الفضيلة .

ونتيجة هذه النظرية أنه يحق لنا أن نتصور واجباتنا أوامر صـادرة ليس فقط عن العقــل بل أيضـاً عن الله فننتهى الى الدين ، لا الدين الموضوع قبـل الأخلاق والمعين لها ، بل على العكس الدين القـائم على الأخلاق القائمة على العقل . نعم ان الأخلاق تنتهى الى الدين ولا تقـوم عليه : هى تنتهى الى الدين لأن الانســان ، وهـو حاس عاقـل معـاً ، لا يستطيع بقوته الذاتية البقـاء الى غير حد على الارادة الصالحة ومقاومة مطالب الحساسية ، وأن يحدث بأداء الواجب ما تقتضيه هذه الحساسية بحق من سعادة .

والأخلاق لا تقوم على الدين ، لأن فى طاعة القانون الخلقى أصـل الحاجة التى يرضيها الدين . ولهذا العكس أثر بالغ ، فان سلمنا به لم يبقَ الدين عقيدة نظرية . ومثل هذه العقيدة تفترض معارف ممتنعة علينا ، ولم يبقَ الدين عباداتٍ نرمى بممارستها الى احداث القداســة فينا ، والعبادات أشـيـاء حسية . ولئن كنا سلمنا بتأثير من العـالم المعقول(١) على العالم المحسوس فلا يسعنا التسليم بتأثير من المحسوسات على المعقولات . واذن فالدين قائم كله على الفعل الخلقى الباطن » (٢) .

* * *

وهذا الفهم لطبيعة صلتنا بالنواميس الكونية من شأنه أن يحـدد رسالة الألم تحـديدا واضحاً بأنه السبيل الوحيد للتطـور ولاكتساب الاتساق المرجو مع نواميس الحيـاة . وقـدرة الانسان على الألم عندما

---

(١) العالم الغير المنظور .

(٢) عن كتاب « تاريخ الفلسفة الحـديثة » للدكتـور يوسف كرم سنة ١٩٦٢ ص ٢٥٥ ، ٢٥٦ .

يخالف نواميس الحياة الخلقية او البيولوجية تنفى وحدها صحة النظرة الآلية للانسان التى تعتمد عليها مدارس الحتمية ، وذلك لأن هذه القدرة على الألم تؤكد بذاتها أن للانسان عقلاً ، وارادة ، وشعوراً مرتبطاً بالعقل وبالارادة .

وهذا كله يخرج به تماماً عن نطاق مملكة النبات أو الجماد الذى لا يعقل ولا يريد ، ولا يشعر بلذة ولا بألم ، والذى تحكمه قوانين ـ للحتمية وللضرورة ـ تغاير تماماً تلك التى تحكم عقل الانسان فى نوازعه الى الخطأ أو الصواب ، والى الشر أو الخير . فما دام ان الانسان يملك قدرة ذاتية على أن يتألم ، وان يؤلم غيره أيضاً ، فمن المحال أن ننظر اليه بوصفه مجرد جزىء أو ذرة أو خلية ميتة فى بناء لبنات الكون .

واذا كان بمقدور الانسان أن يتألم فان بمقدوره أيضاً أن يبحث عن مصدر الألم ، حتى وان اخطأ غالباً فى تعيين هذا المصدر . وأن يحاول أن يضحى بعض شهواته تحت تأثير الحاسة الدينية ، أو الحاسة الخلقية العامة أو الخاصة . أو ان يتظاهر بالتضحية ولو الى حين لمحاولة التخلص من ربقة الألم . واذا كان الاحساس بالألم يؤكد بذاته حرية الارادة ؛ فان الاحساس بواجب التضحية يؤكد بذاته وجود قيود طبيعية ترد على هذه الحرية فى صورة أوامر الطبيعة ونواهيها الخلقية التى لا ينبغى أن تخرق بغير جزاء محتوم هو الألم .

الباب السادس

فى التسيير المطلق أو مذهب الجبرية

تعرضت فى مناسبة سابقة لموقف الارادة والعقل من نواميس الطبيعة ، من زاوية لزوم اتساقهما مع هذه النواميس فى حدود القدرة الانسانية ، ومن زاوية صلة هذا الاتساق بحرية الاختيار ، وبالتالى بنفى مذهب التسيير المطلق او الجبرية . كما تعرضت قبل ذلك لموضوع حرية الارادة ومن ورائها العقل المفكر الذى ينبغى أن يسود نوازغ هذه الارادة ، وهذا النظر له قيمته هو أيضاً فى نفى التسيير المطلق . على أن ما مضى من مباحث مختلفة ، وان كان صريحاً فى نفى مذهب الجبرية ، الا أنه لا يعفينى من واجب الوقوف هنا ــ ولو قليلا ــ عند هذا المذهب الأخير لمناقشته بصفة أصلية ، وذلك بالاضافة الى المناقشات الكثيرة له التى اثارتها سائر موضوعات العقل والارادة .

والتسيير المطلق او الجبرية لا يمثل مذهباً واحداً ، بل يتضمن جملة مذاهب واتجاهات متنوعة فى أساليبها ، وان كانت متضامنة معاً فى محاولة اثبات أن الانسان خاضع خضوعاً تاماً لنواميس الحياة الكثيرة الصارمة التى لا تترك له أى قدر من حرية الاختيار مهما كان ضئيلا . وبعض هذه المذاهب تيولوجى صرف يستند الى تفسيرات معينة أعطيت لبعض النصوص .

على أن هذه النصوص لا تسعفنا فى واقع الأمر شيئاً فى الانبات ولا فى النفى ، لأن فيها من معانٍ الى جانب التسيير بقدر ما فيها من أخرى الى جانب التخيير . لذا اتسعت تفسيراتها لجميع المذاهب والاتجاهات التيولوجية ، وهو ما يضيق المقام عن تناوله ، وذلك لخروج هذه الاتجاهات تماماً عن نطاق الأسس الوضعية والفلسفية التى رايت التقيد بها ــ على قدر الامكان ــ فى معالجة جوانب هذا الموضوع .

ولكن لا ينبغى للمقام أن يضيق عن تناول مذهب التسيير المطلق المستند الى نفس هذا الأسس الوضعية والفلسفية ، وذلك لمناقشة أسانيده العامة التى لقيت قبولا عند بعض المفكرين ؛ وخصوصاً من زاوية تحديد الموقف الصحيح للذات بين الروح والمادة ، وبالتالى من موضوع البقاء أو الفناء الذى ينبغى أن يقع فى الصميم من بحث هذا الموضوع .

وفيما يلى سأعالج ذلك فى فصلين : اخصص أولهما للكلام فى أهم أسانيد مذهب التسيير المطلق أو الجبرية ، وثانيهما لمناقشة هذه الأسانيد ولو بصورة عامة ، وذلك كله قبل الدخول فى الباب المقبل الذى يمثل فى واقع الأمر امتدادا طبيعياً لهذه المناقشة .

الفصل الأول

فى أهم أسانيد التسيير المطلق

رأى المرحوم الدكتور محمد حسين هيكل

عالج هذا الموضوع – موضوع الجبرية والحرية – بافاضة المرحوم الدكتور محمد حسين هيكل (١٨٨٨ – ١٩٥٦) المفكر المصرى المعروف فى مؤلفه عن « الايمان والمعرفة والفلسفة » وقد تضمن علاجه له عبارات صريحة تفيد أنه من أنصار الجبرية المطلقة ، وقد ورد فيه : « أما رأينا فهو أن الاختيار معدوم من الوجود جملة ، وانما تصرفنا قوانين مرتبة نعرفها ومصادفات واتفاقات ربما كانت تسير على قوانين لا نعرفها . ولسنا نقصد بالاختيار هذه الحرية الجزئية الضئيلة التى نستطيع معها أن نسير الى اليمين لا الى اليسار ونأكل صنفاً دون آخر ، ولكنما نقصد به مجموع القوة المصرفة للحياة والمتسلطة على هامة الحرية الجزئية . نقصد به روح الحياة ذاتها .

فهذه الروح أو تلك القوة أو ما شئت فسمها معدومة الاختيار من جميع الجهات سواء كان ذلك من جهة تكوينها المباشر بالذات أو من جهة الظروف الخارجية التى نعيش وقتياً فى وسطها . وهى مدفوعة فى طريقها بعوامل لا دخل لها مطلقاً فيها ، أو ان كان ثمة لها دخل فهو ضئيل الى درجة معدومة الأثر . وهذه الحرية الجزئية الضئيلة التى نعتقد أننا نملكها بيدنا وأننا نتصرف على مقتضاها فى حياتنا اليومية معدومة أيضاً ، وما نراه منها انما هو خيال ووهم ...

ربما قيل انه مهما أمكن التسليم بصحة ما تقدم فان فى نفى الاختيار اطلاقاً مغالاة ، وان من الواجب الاعتراف باختيار نسبى للفرد يميز به بين الخير والشر والحسن والقبيح ، ويمكن معه احتمال مسئولية العمل الذى يعمله ، وان هذا الاختيار النسبى هو أساس المسئولية ونتيجة من نتائج حرية الارادة حرية نسبية وهو متعلق بالفرد ملتصق به ، بل هو جزء منه .

ولا شك أن هذا الكلام غير خلو من المعنى . فان لنا ارادة نسبية

نميز بها أعمالنا اليومية وتجعلنا مسئولين امام ابنـاء عصرنا عما يصـدر منا من الأعمال . وهذه الارادة هى التى تعطينا الحق فى مؤاخذة غيرنا وفى مؤاخذة أنفسنا . لكن هذه الارادة النسبية هى كما قدمنا محكومة بظروف خارجة عنها مؤثرة فيها باعثة اياها حتماً لتسير فى طريق معين . أى أن ارادتنا ليست حرة فى أن تريد . فالأحكام التى تصدر عنها والتصميمات التى تتبعها ، انما هى مدفوعـة اليها بعـوامل خارجة عنها ربما كانت قوانين الطبيعة ، وربما كانت المصادفة التى لا تعـرف قوانينها . وربمـا كانت أيضاً روح الوجود الخفية والقوة المصرفة له التى لا تدرك ماهيتها ، وربما كانت مجموع هذه الأشياء .

ففى الأمثال البسيطة التى قدمنا عن اختيار اللون فى الملبس والمطعم رأينا أن هـذا الاختيار مقيد بقيود كثيرة منها الوسط الزمانى والوسط المكانى ونوع التربية ومبلغ الصحة أو المرض والقوة أو الضعف التى عند الفرد ، وعوامل كثيرة أخرى ليس من السهل حصرها . وقد رأينا أيضاً حين ترقينا فوق هذه الأمثال أن هذه القيود لا اختيار لنـا فى وجودها . وكون الرجل ابن شخص معين ولد فى بلد معين وفى زمن معين وفى أمـة معينة أمور كلهـا بعيدة جداً عن أن تكون من اختياره ، ومع ذلك فلهـا تأثير بين واضـح فى آخر درجات الاختيار لأنهـا هى أسـباب الارادة .

وهذه الأسباب نفسـها غير مختارة لأنها متعلقة بارادة عاقلة تعـرف ماهيتها . فوجود زمن من الأزمان أو مكان من الأمكنة على صورة معينة أمر لا دخل لارادة معينة فيه . بل هو نتيجـة لعوامل بعيـدة عن ارادة الناس أفراداً كانوا أو جماعات . وكل من الأجيال يحتمل غير مريد نتيجة أعمال آلاف الأجيال التى سبقته . ويحتمل غير مريد شر أعمال الأجيال المعاصرة له . واذا كان ذلك شأن الجيل فان الفرد الذى هو ذرة منـه يحتمـل تأثـير ملايين من ارادات معاصريه ، وملايين الملايين من ارادات الأجيال المـاضية . فهل يبقى مع ذلك صاحب ارادة خاصة ويستطيع أن يقول حين يعمل عملا معيناً انى قمت به لأننى أردته ؟

ليتصور القارىء معى نفسه . هو الآن يقـرأ هذه السطور ، فهـل هو مريد فى ذلك ؟ واذا كان مريداً فما هى قيمة اختياره فى هذه الارادة ؟ أولا من أجل أن أكتب ما أكتب مررت بآلاف بل بملايين من المؤثرات التى شكلت ارادتى على ما أرادت هى ، لا على ما أردت أنا ثم كتبته بعد ذلك ، وكتبته فى أوقات ربمـا كان يكفى أن تتغير هى ليتغير ما أكتب ...

ثم ما هو الاحسـاس الذى يجـــده القـارىء حين القراءة ؟ أهـو

الانبساط أم الامتعاض أم عدم الاهتمام ؟ لا شك ان ذلك كله يختلف كثيرا ما بين قارىء وقارىء . فمن الممكن أن يتنى القارىء عطفه قائلا ، وما نتيجة هذه الأبحاث فى الحياة ؟ ! ومن الممكن ايضا أن يقول لقد احسن الكاتب فان فى بحث هذه النظريات ما يؤثر فى تقدير المسئولية الاجتماعية والمسئولية الفردية . ومن الممكن كذلك أن يمر بما أكتب ثم يلقيه متثائبا . هذا كله اذا لم ير فى طرق مثل هذا الموضوع ما لا يسمح به الدين . وكل هذه الأحكام التى يصدرها يحسب انه مريد كل الارادة فى اصدارها مع انها تتعلق بنوع تعليمه وبالمدرسة التى نشأ فيها وبالقراءات التى قرأها ، وبطرق التفكير التى مر بها ، وبالحوادث التى واجهها . ولو أن شيئاً من هذا كله تغير لتغير هذا الحكم ، وبكلمة أخرى لتغيرت الارادة .

وظاهر من ذلك أن الارادة لا تعمل بذاتها مجردة ، ولكن تحت مؤثرات كثيرة هى التى تكونها على نحو خاص وتجعلها بذلك تصدر أحكامها على هذا النحو محكومة بتلك المؤثرات . ولا يمكن أن يقال مع ذلك انها حرة فى أن تريد ، بل ظاهر أنها مجبرة على السير فى الطريق الذى رسمته لها هذه المؤثرات ، وبكلمة أخرى مجبرة فى اختيارها » .

رأيه فى العوامل الخارجية واثرها فى الارادة

وبعد أن يلخص الكاتب العوامل التى تؤثر فى الارادة وتحكمها فى حكم الوسط الزمانى والمكانى ، وحكم الوراثة ، وحكم العادة ، وحكم المصادفة ، يقول ان هذه العوامل هى التى تؤثر فى حياتنا وارادتنا وتتأثر هى بأعمالنا وتنتقل الى الجيل الذى بعدنا محملة بماضى الانسانية الطويل ، مؤثرة فى ذلك الجيل الجديد تترك الفرد منا وشأنه فى وسط هذا العالم الهائل شأن أية ذرة أخرى من ذراته تسير فى نظامه ؛ محكومة بقوانينه الخالدة غير مستطيعة لنفسها نفعاً ولا ضراً .

قد يرد على هذه الحجج كلها اعتراض يجب عدم اهماله . وذلك اننا فى كل اعتباراتنا المتقدمة كنا دائماً ننظر الى الارادة المطلقة كأنها مثال الارادة التى تطلب للانسان . وانا كنا نمثل الشخص الكامل الاختيار كأنه الشخص الذى يسير على غير قانون ونظام ، وفضلا عن هذا فكأننا اغفلنا فكرة الارادة النسبية اغفالا تاماً . فاذا صح ما قدمنا من أن الارادة الفردية محكومة بقوانين تحدد اختيارها الى حد كبير فان فى هذه القوانين من السعة والتسامح ما يجعل لهذه الارادة مجالا فى العمل واسعاً .

وفضلا عن ذلك فقد كان بحثنا كله دائراً حول الفرد معتبراً ذرة من الوجود متأثرة بما حولها . وما دام ذلك فلا يمكن الا التسليم بأن كل ارادة يجب أن تخضع لمقتضى قوانين الحياة . ولكن الواجب أيضاً أن ننظر الى الفرد كوحدة قائمة بذاتها مؤثرة فى الحوادث ، مصرفة لها على نحو معين ومشكلة اياها بشكل خاص . اى أنه يلزم لمعرفة مقدار حرية الارادة أن ننظر الى هذه الارادة حين تفاعلها مع الحوادث كمؤثرة فيها قبل أن تكون متأثرة بها ، ونقدر مبلغ ما لها من التصرف فى هذا التأثير .

وذلك يتحتم أكثر اذا علمنا أن العوامل المؤثرة فى الارادة هى عوامل عامة على الغالب مشتركة بين كل الأفراد . فان ما سميناه نحن حكم المصادفة يسير هو نفسه الى حد كبير على نظام يصيب الأفراد منه بالنسبة لأثره فى ارادتهم — لا فى حظهم — قدر غير قليل . فاذا نحن أخذنا هذه العوامل المؤثرة على اعتبار أنها متساوية فى فعلها فى الارادة ونظرنا الى الارادة بعد ذلك مجردة عنها كان لنا أن نحكم أن لها فى الحياة اختياراً يصرف حياة الفرد ، وكثيراً ما يمسك بيده تصريف حياة الكون كله فى مدة غير قصيرة من الزمن .

وقد يضرب المعترض مثلا ارادات مصرفة يجدها قاومت نظام الكون وغالبت قوى الطبيعة وتمكنت من اخضاعها ، ووصلت من ذلك الى المدنية الحالية وما فيها من المخترعات والعجائب . ولو أنها اتبعت نظام الطبيعة وسارت على قانون أقل مجهود لبقى العالم متلمساً فى ظلامه القديم . ولكن تلك الارادة القديرة عملت ونجحت فى اخضاع أقسى ما نعانيه فى الحياة .

فدعاة الأديان أثروا فى العالم بتعاليمهم تأثيراً كبيراً ، وكذلك نابوليون بونابرت بحروبه وأعماله وقانونه المدنى ، وجوستنيان فى التشريع الرومانى . فهل هذه النفوس العظيمة التى أقامت المدنية واحيت تاريخ الانسانية ونشرت العلم والنور والهدى والحضارة ذرات تسير فى نظام الكون محكومة بقوانينه الخالدة لا تملك لنفسها نفعاً ولا ضراً ؟ وهل هذه الارادات القوية التى غلبت حياة الوجود لم تكن الا عجينة شكلتها ظروف الوسط وأحكام العادة ومؤثرات الوراثة من غير أن يكون لها فى نفسها أثر ؟

هذا هو وجه الاعتراض الذى يوجه فى مثل هذه الأحايين . ولسنا نقف دون هذا الاعتراض أو نحسبه يغير شيئاً من صحة ما قدمناه . فان تحليلا بسيطاً لهاته النفوس الممتازة وما أحاط بها يجعلنا نؤمن تمام

الايمان بانه لم يكن لأصحابها من الارادة فى عملهم الا بمقـدار ما اجبرتهم على السير فيه ظروف الحياة ، كما أن الوقوف عند الارادة الفردية لذاتها وتجريدها من العوامل المشتركة التى تؤثر فيها تظهر لنـا هـذه الارادة قوة عمياء لا تتحرك بنفسها ، ولا تتصرف باختيارها ، ولكنها تنتظر عوامل خارجية تدفعها للسير فى الطرق التى نرسمها لها .

ومن أجل أن نصل الى ذلك بحجج بينة واضحة يجب أن نفهم أولا ما هى الارادة وكيف تريد . كان الكتاب الأقدمون يحسبون الارادة قـوة من قوى الروح . والروح عندهم شـعاع لطيف خارج عن مادة الجسم سرى فيها سريان الريح فى الورد ، والزيت فى الزيتون ، والنار فى الفحم ، مؤثر فيها غير متأثر بها . وكان ريح الورد وزيت الزيتون ونار الفحم كانت فى نظرهم قـوى خارجـة عن المواد التى تسرى فيهـا . وعلى ذلك كانت الارادة عندهم قائمة بذاتها تكافح ثورات الجسم احياناً وتناهض ما قـد تتجه نحوه شهواته ورغائبه » .

ثم يقول الكاتب : « والحقيقة عندنا ان الارادة ليست قوة خارجة عن الجسم متعلقة بالروح ، لأن الروح ليست شعاعاً مستقلا عن الجسم على نحو ما كانوا يقولون ، وانما الحياة اثر تفاعل المواد المركب منها الجسـم الانسانى بعضها مع بعض وتفاعلها مع المواد الأخرى فى العالم . وهـــذا التفاعل هو مصدر كل القـوى بمـا فيها الروح والارادة .

وليس معنى ذلك أن الحركات والسكنات التى تصدر عنا ليس لهـا نظام خاص ، أو انا نحن لانسير على ناموس فى تصرفاتنا غير ناموس المصادفة البحت . بل ان كل حركة من حركاتنا أياً كان نوعها تصدر عن مركز خاص. لكنها قبل أن تصل الى هذا المركز ثم تصـدر عنه تمـر بأجهزتنا المختلفة وتتوزع بعد ذلك حسب أنواعها على المراكز المعـدة لتلقيها واصدارها . وتصرف هـذه المراكز فى التلقى والاصدار آلى بحت . فالحركة العنيفة يصدر فى المركز المقـابل لهـا اثر عنيف يظهر فى الخارج فى هذه الصورة . والحركة الضعيفة قد تصل من الضعف بحيث لا يظهر لها فى الخارج أثر على الاطـلاق . واثر الجسم ومراكزه المختلفة لا يختلف فى شكله عن أثر التفاعلات الكيماوية فى المعـامل ، ولا عمـا نراه فى المواد غير الحيـة التى تقابلنا عرضاً فى الحياة . . .

مثل الانسـان فى حركاته وحياته مثـل هـذه الآلات وتلك الأوتار ، ولكن نظامه مركب دقيق يصـــل أحياناً الى حـد التعقيد فيقف الفهم والتصور دون ادراك حقيقة بعض ما فيه ، بل دون الوصـول الى خيال

يكاد يقنع المنطق الانسانى بمشابهته لهـذه الحقيقـة . فى تلك اللحظات يرجع الرجل منا الى ذلك الملجأ الحصين الذى طالما احتمى فيه آباؤنا الأقدمون قبل أن ينير العـلم بشعاعه الضئيل بعض أركان عالمنا الناقص الغريب ، يلجأ الى الغيب والقوة والقدرة الغائب عنا علمها ، والتى لاتدنو منا لنتعرف شـيئاً من ماهيتها .

ولكن جهلك الشيء لا يدل على صـدوره عن مصدر خارج عنه وعن أشباهه ونظائره . بل كل ما يدل عليك أنك تجهله فى حين أن غيرك ربمـا يعرفه ، أو فى حين أن جيلا آخر ربمـا يصـل لاكتشافه والوقوف على حقيقة أمره . ولئن بقى هـذا الشيء غامضا ابد الدهر فان القوانين العامة التى تحكم العـالم تكفى لتفسيره ولو على طريقة الأخذ بأمثاله . وقد دل العلم على أن أشياء كثيرة كانت لا تزال بعيدة عن تصور الانسان ، ولكنـه كان يدركها بالهـام خاص حين كان يردها الى اشباهها ونظائرها ادراكاً لم يكن بعيداً عن الحقيقة كثيراً ...

ثم يقول : « فارادة الواحـد منا لا تتحـرك من نفسها بلا اجابة لمؤثرات خاصة تستثير فيها الحركة . وهذه المؤثرات هى الأشياء الخارجية التى تمـر بأجهزتنـا وتحركنا . وحركتنا التى نعتقدها اختيارية صرفة ليست الا نتيجة تأثر الأجهزة والتيارات التى تحركت بانعكاس الحوادث والأشياء الخارجية عليها . وغاية الأمر أن هذا الانعكاس اما أن يقـابل اجهزة معـدة لتلقيه فتتأثر به مسرعة وبذلك ينتقل أثره سريعاً ويحـدث الحركة ، وهذا ما يحصل حينما تكون الحوادث والأشـياء مما اعتادت أجهزتنا وتياراتنا تلقيه واصداره ...

ثم يقول : « ولقد ناضل الفيلسوف الفرنسى مين دى بيران ليتغلب فى نفسه على ما فيـه من ضعف الارادة ووجه لذلك كل همه ، وكان كل ما يرمى اليه من فلسفة هو تغليب الارادة على النزعات الجسمانية . لكنه اضطر أخيراً أن يعترف « أن الحرية ليست الا الاحساس بحال معينة من احوال النفس نود لنفسنا أن تكون عليه ، ولكن هذه الحال متعلقة فى الواقع باستعداد الجسـد الذى لا نقـدر من أمره على مسها . وأن كل الميول والعواطف التى يظنها الناس مصدر السعادة ليست الا أثراً من آثار نظامنا الجسمى كالسعادة نفسها » (أفكار مين دى بيران ص ١١٧ ، ١١٩) .

فذلك كله يحمل على الاعتقاد بأن أعصابنا وتياراتنا المـادية هى التى تصدر عنهـا أفعالنا التى تبعث بها ارادتنا ، وأن أى مادة أخرى يمكن أن تؤثر فى هذه الأعصاب والتيارات تغير من اتجـاه الارادة والعمل . لذلك فما تقدم لايدع مجالا للريب فى أن الحالة الارادية ليست الا طوراً خاصاً

من اطوار الحال العكسية ، وانها متعلقة تمام التعلق بتاثر اجهزة الجسم وتياراته بالآثار الخارجية ، وهذه الآثار هى المحيطات الزمانية والمكانية .

ومعنى هـذا أن الارادة الحرة لا وجود لها . فكيف والحالة هـذه تمكن مثل مشترعى الأديان ومثل نابليون وأضرابه ان يغيروا فى وجه العالم بارادتهم ما غيروا ، وأن يقيموا دعامة المدنية الحاضرة على الشكل الحالى اذا لم تكن ارادتهم الا صدى الحوادث الخارجية عنهم ؟

هذا هو القسم الثانى من الاعتراض الذى راينا ان نرد عليه . ومبنى هذا الاعتراض عند أصحابه أنهم يفترضون الفرد الانسانى وحدة قائمة بذاتها مؤثرة فى العالم قبل أن تكون متاثرة به . كلا بل هى روح العالم كله على ما قالوا .

وتزعم انك جـرم صـغير وفيك انطـوى العـالم الاكبر

وعلى هـذا الافتراض الوهمى الصرف بنوا نظرتهم فى حرية الارادة مستندين الى هذه الارادات العليا ، ولكنهم أكبروا فى شأن الانسان اكباراً لا محل له . ليس الانسـان الا ذرة من ذرات هـذا العالم العظيم الذى لا ندرى فيه حدود الزمان ولا المكان ولا نفقه لهما معنى ، وهو ذرة ضئيلة لا يعبأ الكون بوجودها ، ولا يهتم بفنائها . فلو ان له قيمة خاصة فى وجود العالم لما حقرت الطبيعة من شأنه الى حد أن لم تكترث له ، ولم تهتم به أكثر من اهتمامها بأى جـرذ ، وبأى حجر وبأية قطـرة ماء فى المحيطات الواسـعة .

ثم هى بمدنياته أقل اهتماماً ان كان للتناهى فى الاقلية محل . أفترى أن المدنيات المتعاقبة حادت بكوكب عن فلكه أو قـدمت كسوف الشمس أو اخرت خسـوف القمر ، أو قلبت المد جزراً والجزر مداً ؟ أم ترى ان ما تغيره المدنيات ليس هو الا حركة متناهية فى الأقلية وصغر الشأن اذا قيست بالبعوضة التى وقفت على قرن الثور . فاذا كان ذلك لم يبق محل لاعتبار الانسـان مركز دائرة الفلك ، وانما يجب وضعه فى الوضع اللائق به . ذرة تتحول من جماد الى نبات الى حيوان هو الانسان ، ثم الى جماد الى نبات آخر وهلم جرا .. » (١) .

(١) راجع الرأى برمته فى كتاب « الايمـان والمعـرفة والفلسـفة » طبعـة ١٩٦٤ ص ١١٥ - ١٦٦

الفصل الثانى

فى مناقشة اهم اسانيد التسيير المطلق

عرضنا فى الفصل السابق جانباً من اهم اسانيد التسيير المطلق كما وردت على لسان المرحوم الدكتور محمد حسين هيكل فى تعليل ايمانه بالجبرية المطلقة ، وذلك فى دفاع حار يجتذب الانتباه من عدة نواح . وقد وقفنا عنده وقفة كافية ، لأننا قدرنا أن عرض هذه الأسانيد قد لا يخلو من فائدة للقارىء ، ومن باب أولى مناقشتها ... خصوصاً وأن هذا العرض وهذه المناقشة يمثلان فى الواقع عرضاً ومناقشة لجانب من أهم أسانيد مذهب الجبرية الذى انحاز اليه الكاتب بغير تحفظ .

وأول ما يسترعى الانتباه فى هذا الرأى انه صادر عن مفكر دينى ظهر منه فى عدة مناسبات ايمانه العميق بجدوى الايمان الدينى بكل عناصره ، بما فى ذلك الايمان بالروح ، وبالرسالات ، والخلود ، والثواب والعقاب . ومع ذلك راح هنا ينحاز بكل جوارحه الى أشد المذاهب المادية تطرفاً ، ويجعل من آلية الحياة ومادية الانسان أساساً للوصول الى هذه الجبرية المطلقة ...

فالمذهب المادى فى الانسان لا يمثل شيئاً آخر ، الا كما قال كاتبنا : « والحقيقة عندنا أن الارادة ليست قوة خارجة عن الجسم متعلقة بالروح ، لأن الروح ليست شعاعاً مستقلاً عن الجسم على نحو ما كانوا يقولون ، وانما الحياة اثر تفاعل المواد المركب منها الجسم الانسانى بعضها مع بعض ، وتفاعلها مع المواد الأخرى فى العالم . وهذا التفاعل هو مصدر كل القوى بما فيها الروح والارادة » ! !

فالروح عند كاتبنا لا يمكن أن تكون مستقلة عن الجسم (على نحو ما كانوا يقولون !) مع أن هذا هو نفس ما يقول به فى القرن العشرين لفيف كبير من أفضل علماء الفيزياء ، مثل أوليفر لودج ، وادنجتون ، وديون ... ومن افضل علماء النفس والعقل مثل مكدوجال ، وراين ، ومايرز ، وبروض ، ويونج ... ومن أبرز الفلاسفة الوضعيين مثل وليام جيمس ، وبرجسون ، وفلاماريون على ما عرضناه له فى عدة مناسبات خلت ، وعلى ما سنعود اليه أيضاً فيما بعد ، وهو ما ينفى على أية حال امكان القول فى يسر وبساطة ـ بأن « أثر الجسم لا يختلف فى شكله عن اثر التفاعلات الكيماوية فى المعامل ولا عما نراه فى المواد غير الحية التى تقابلنا عرضاً فى الحياة » ! ! ...

عن دعوى مادية الحياة

ولعل اخطر ما فى هذا الفهم السطحى انه يزعم الاستناد الى حقائق العلوم الوضعية ، والى معارف الانسان المتطورة التى كشفت له الكثير مما كان خافيا عليه فيما مضى ، وذلك مع انه لا يستند الا الى كمية ضخمة من قياس خاطىء ، ومما يسميه المناطقة « مصادرة على المطلوب » ، أى محاولة اثبات الشىء بالشىء نفسه . فللوصول الى اثبات مادية الانسان يفترض هذه المادية ابتداء ويؤسس عليها من النتائج ما يشاء ، ويقيس الانسان على الآلة ، وعلى الوتر ، وعلى الذرة ، وكأنى به يريد — فى أكثر من موضع — أن يحقّر من شأنه مثلما فعلت الطبيعة فى فهمه الخاطىء لها ، وله ، وأن يجرده لا من الارادة الحرة فحسب ، بل من العقل المفكر أيضا !

واذا أراد أن يرفع الانسان عن مستوى الجماد فليكن الى مستوى الجرذ ، لكن من المحال أن يرفعه الى مستواه الخاص : مستوى الانسان المفكر ، المريد ، المؤمن ، الصابر ، المتطلع الى ان يعرف شيئا صحيحا عن حقيقة موضعه فى هذا الوجود ، والذى تختلج نفسه بقدر هائل من المشاعر ، والانفعالات ، والأمانى ، والدوافع التى تعمل فى توجيه حركته بأسلوب مغاير تماما لأسلوب الطبيعة معالجسم الصلب أو الحيوان الأعجم .

وهكذا بت الكاتب الكبير بعبارات مرتجلة سريعة فى أخطر قضايا الوجود ، وبنى على هذا البت السريع بنيانا محض مادى للحياة ، ومحض آلى للانسان،لكى يصل الىالاقناع بالجبرية المطلقة يحاول انيقيمها علىعمد تبدو له منطقية وعلمية . وهو فى هذا الشان يختلف عن الجبريين من المفكرين الدينيين الذين قد يسوقون من النصوص والتفاسير ما قد يسند — فى تقديرهم — دعوى الجبرية ، وهو لو نحا نحوهم لكان بالأقل منطقيا مع نفسه .

ولا أريد هنا أن اقف طويلا عند دعوى مادية الحياة وآلية الانسان ، فهى دعوى أصبحت الآن بالية ، وقد انهارتتماما ازاء كشوف العلم الوضعى الحديث وقد خصصت لدحضها مؤلفى «الانسان روح لا جسد» ، وسقت فيه من الأدلة الوضعية ما يكفى تماما للنظر الى الانسان على انه روح عاقلة ، ناطقة ، شاعرة ، قبل أن يكون آلة فى يد قوانين المادة .

وهذا النظر لا يتطلب بالضرورة النظر الى الانسان بوصفه « مركزا لدائرة الفلك » حتى يكون كائنا حرا مختارا ، بل يكفى النظر اليه بوصفه كائنا حيا مفكرا يستحق من عناية قوانين الطبيعة الشىء الكثير ، ويلعب فى تخطيط الكون دوراً مختلفا عن دور « الجرذ ، أو الحجر ، أو قطرة الماء فى المحيطات الواسعة » . فهو على اية حال ليس — كما توهمه

الكاتب — « ذرة ضئيلة لا يعبأ الكون بوجودها ولا يهتم بفنائها » ، بالأقل لأن الفناء بمعنى التلاشى ليس من حقائق هذا الكون التى يتحدث الكاتب باسمها عن غير فهم صحيح لها وهذه أصبحت من البديهيات الآن فى علوم النفس ، بل المـادة أيضا ، ومنذ مطلع القرن العشرين .

* * *

ففى الدراسات النفسية نجد أن تطورا هائلا قـد لحقها من ناحية النظر الى الانسان خصوصا بعد عهد سيجموند فرويد Sigmund Freud (١٨٥٦ — ١٩٣٩) الى الآن ، وذلك على أيدى علماء كبار اثبتت حقـائق الحياة أنهم أبعد منه فهما لطبيعة الانسان واعمق منه أثرا فى تشييد دعائم علم النفس الحديث . فقد حاول فرويد أن يؤسس هذه الدعائم على أساس النظر الى الانسان بوصفه آلة محـكومة بقوة الغرائز والملكات الفطرية ، وبخاصة بقـوة الغريزة الجنسـية الى جانب غريزة حب العظمـة . لكن هذا النظر السطحى للأمور سرعان ما تداعى على أيدى أكبر ثلاثة خلفـاء لفرويد ، وهم الفـريد آدلر Alfred Adler (١٨٧٠ — ١٩٣٧) ، ووليم مكدوجـال William Macdougall (١٨٧١ — ١٩٣٨) ، وكارل جوستاف يونج Carl. G. Jung (١٨٧٥ — ١٩٦١) .

فراح آدلر بعد انضمامه الى نظريات فرويد يعلن كفره الصريح بها ، وينادى بأنه « لو كانت الغرائز والملكات الفطرية هى التى تتحـكم من كل جانب فى سلوك الانسان لمـا كان فى مقـدوره أن يدخل أى تعـديل على شخصيته الا الى حـد محدود ، وذلك كيمـا تستجيب الى ما تتطلبه من البيئة التى يحيا فيها ...

ومن المحال أن تتكون الشخصية وتنمو الا اذا كانت الذات الانسـانية تتجه فى نشاطها اتجاها غائيا ، لأن الغاية التى تسعى اليها الذات وتنشط للوصول اليها هى العامل الحاسم فى توجيههـا . وقد بلغ ذلك حـدا من الوضوح والجلاء دفع الفلاسفة وعلماء النفس فى كل العصور الى التسليم بتداخل مبدأ الغائية حتى فى المسائل التى لا تحتاج الا الى محاولة بسيطة للتوجيه الارادى المحدد نحو نقطة يعتبرها الانسان راسخة لا تتزعزع » ..

وهكذا أنكر آدلر على فرويد ما ذهب اليـه أيضا من صحة نظـرية « الحتمية البيولوجية » بحسب نظـرية داروين فى التطـور مقررا « أن الاختبارات النفسية التى يمر بها اى انسان لاتبلى ، بل تبقى باطنة فى الذات ، وتأخـذ من اصناف الطاقة ما يصح أن يعتبر الدافع المحرك فى الحياة ، والذى لا بد أن تصدر منه نتائج معينة من التفكير ومن السلوك » .

أما مكدوجال فقد هاجم — بوجه خاص — الفهم القديم للعقل الباطن

ولعقدة أوديب التى قال عنها « أعلم تمام العلم أن التخلى عن عقدة أوديب قد يتطلب جهدا جبارا من المؤمنين بفرويد ـ بل ان ذلك قد يقارب الكفر بمعبود مقدس ، ولكنى أناشدهم باسم الانسانية أن ينكروها وأن ينبذوها نبذا » .

وبشر مكدوجال فى مجلته « الباراسيكولوجى » Para Psychology بصدق الظواهر الروحية ، وطالب بالاستعاضة عن العقل الباطن وعقدة أوديب بالجسم الأثيرى أو الروحى ، وحاضر منذ سنة ١٩٢٧ فى موضوع « البحث الروحى » كدراسة جامعية ، وأخذ على بعض علماء النفس موقفه من هذا البحث قائلا : « يبدو فى الوقت الحاضر أن العلم ينقسم على نفسه يوما بعد يوم حول مسألة صدق المادية . فالنقص فى المعلومات الاكيدة وتعدد الآراء فضيحة وهروب من ثقافتنا العلمية ، وخطر اجتماعى ساحق ، وهذا سبب وجيه كيما يتقدم رجل العلم المادى ليساهم فى البحوث الروحية » .

ولهذا انشأ مكدوجال قسما خاصا ببحوث الباراسيكولوجى بجامعة ديوك Duke بالولايات المتحدة الأمريكية . وهذا القسم يواصل لغاية الآن نشاطه فى دراسة هذه الظواهر باشراف رئيسه الحالى الدكتور جوزيف بانكس راين Joseph Banks Rhine الذى وضع عدة مؤلفات لاعلان أن بقاء الذات الانسانية بعد الموت قد ثبت كحقيقة علمية نتيجة بحوث متواصلة دامت لاكثر من ثلاثين عاما ، وأسهم فيها لفيف من أحسن علماء النفس والرياضة هناك لاستبعاد ما يمكن أن يعزى الى الصدفة ، ولاستبقاء ما يخرج عن نطاقها كحقائق معملية لا ينبغى أن ينازع فيها العلم الوضعى.

أما يونج ـ وهو صاحب ابرز واحدث مدرسة فى « علم النفس التحليلى » ـ فقد أعلن بدوره العداء لمدرسة فرويد لأنها بسبب بحوثه فى الباراسيكولوجى أصبحت لا تمثل سوى « مجرد نظريات مادية صماء مقصورة على دائرة الجسد المادى ، بعيدة عن دائرة الروح » . كما راح يقرر أن فكرة العقل الباطن ليست سوى فرض أختير من باب التسهيل ، وأن تجريبه السيكولوجى اظهر له عدة مرات « أن ثمة أشياء تصدر عن نفس او عن روح أكثر اكتمالا من الوعى ، وأن هذه الأشياء تتضمن تحليلا أوفى ، أو نظرية فاحصة أدق لمعرفة لا يستطيع الشعور أن يمدنا بها » .

وراح يونج يقرر « أن المأخذ الذى يمكن أن يوجه الى نظريات فرويد وآدلر ليس هو أن هذه النظريات مؤسسة على الغرائز ، بل انها تنظر الى الأمور من جانب واحد ، وهو جانب علم النفس بدون الروح ، هذا الجانب الذى يناسب الأشخاص الذين يظنون انه ليس لديهم احتياجات أو تطلعات روحية . ولكن هنا يخدع الطبيب والمريض كلاهما

نفسيهمـا . وحتى ان كانت نظـريات فـرويد وآدلر تقترب الى قلب الاضطرابات العصبية أكبر من اقتراب الجانب الطبى فان اهتمامها بالغرائز وحدها يقصر عن أن يرضى الاحتياجات الروحية الأعمق من ذلك للمريض — فهى مرتبطة أكثر مما ينبغى ، بافتراضات علوم القرن التاسع عشر ، وهى مادية أكثر مما ينبغى ، وتعطى قيمـة أقل مما ينبغى لقـوة التصـور والتخيل ، وفى كلمة لا تعطى مغزى كافيا للحياة » (١) ...

كما راح يونج فى مؤلف آخر له عنوانه « الانسان الحديث يبحث عن نفس (٢) » يتحدث بوضوح فى الفصـل العاشر عن عالم الروح والحيـاة الروحية ، ويعلن أن عالم المـادة قـد تبخر واندثر حتى فى ضوء الفيزياء الحديثة .

ومثل هذه الآراء نجدها أيضا عند عدد من أكبر علماء وفلاسفة العقل والنفس المعروفين فى القرن الحالى من أمثال وليم جيمس W. James ، وهنرى برجسون H. Bergson ، وفردريك مايرز F. W. H. Myers ووليم براون W. Brown ، وهانز دريش H. Dreich ، وفلوجل Flugel وتشارلى بروض Ch. D. Broad وغيرهم (٣) .

* * *

كما نجدها الآن عند عدد آخر من أكبر علماء البيولوجيا ، فانهم رغم تمسكهم بنظرية التطور بوصفها تمثل حقيقة ثابتة الا أنهم عدلوا نهائيـا عن تعليل هذا التطور بأسباب مادية ، وراحوا يعللونه بأسباب روحية تنفى آلية الحيـاة .

وفى هـذا الشأن يقول بجلاء روبرت بروم Robert Broom عضو « الجمعية الملكية لتقـدم العلوم » (المجمع العلمى البريطانى) ، وهو من علماء البيولوجيا المعاصرين ، « ان بحوثى الخاصة بالبيولوجيا خلال الخمسين السنة الأخـيرة لم تقنعنى فحسب أن الصـور الحديثة للحياة نجمت عن التطور ، بل أيضا أن التطور لم يأت عفوا ، لكنه تم بقيادة مصمم روحى أو مصممين عديدين . وقد وصلت الى ذلك بالبينة التى أرضتنى . وان

---

(١) عن كتاب « علم النفس والدين فى الغرب والشرق » .
Psychology and Religion : West and East. 1958.
ترجمة انجليزية بمعرفة ر.ف. هال R.F.C. Hull
(٢) Modern Man In Search of a Soul 1933.

(٣) للمزيد فى هذا الشأن راجع مؤلفنا « مفصل الانسان روح لا جسـد » طبعة رابعة ١٩٧٥ . وبوجه خاص الجزء الأول من ٣١٤ — ٣٢٥ ، ٣٧١ — ٣٩٨ ، ٤٢٦ — ٤٤٧ ، ٤٦٠ — ٤٩٤ .

داروين Ch. Darwin رغم المكانة الكبرى التى سيحتلها دائما فى تاريخ الحيوان والنبات الا أن نظريته فى الانتخاب الطبيعى تبدو فى تقديرى أبعد ما تكون عن الارضاء ، بل حتى الفريد راسل والاس A. R. Wallace وهو الذى أعلنها مع داروين فى سنة ١٨٥٨ قد عدل عنها فيما بعد .

أما ان التطور قد حدث فعلا فذلك أمر مؤكد ، لكن لا توجد لدينا حتى الآن نظرية مرضية تماما لتعليله . ونظرية لامارك Lamarck التى تتضمن الاعتراف بعنصر روحى فى التطور أقرب الى الصدق من نظرية داروين ، لكنها مع ذلك ليست مرضية تماما على النحو الذى خلفها لنا فيه لامارك » . ثم يضيف بروم قائلا ان الفريد راسل والاس انتهى فى أواخر أيامه الى تعليل مذهبه فى التطور بايمانه بعدة عوامل روحانية لا تسمو الى القدرة الكاملة ولا الى الحكمة الكاملة .

وأمران يبدو انهما محققان : احدهما التطور الذى افضى الى خلق الانسان من تدبير قدرة روحانية عظيمة. والأمر الآخر أن هذا التدبير تتولاه عوامل ثانوية تخطىء فى انجازه ، ولكن الغاية المطلوبة تتحقق فى النهاية على الرغم من هذه الأخطاء . ان ملائمة الحيوانات لبيئتها ترجع فيما يبدو الى عنصر روحى غير واع فى الحيوانات . وأن عددا من علماء الحيوان يعتقد بوجود قوة روحية تقود التطور نحو غاية محددة ، ومنهم روبرت تشامبرز Robert Chambers الذى يبدو أن عنده فكرة واضحة تماما فيما يبدو أنه حقيقى ، وكذلك برجسون الذى يبدو أنه قد تأثر ببينات كثيرة عن وجود قوة موجهة خلف التطور » .

ثم يضيف بروم « وكان راسل والاس فى شيخوخته يعتقد أن الكون المادى هو مظهر للكون الروحانى ، وأن فى الكون الروحانى أنماطا من العوامل الفعالة من القوى العليا الى الأرواح الكامنة فى الخلايا الحية . وربما تعذر اثبات هذه التقديرات بالبرهان القاطع ، ولكنها فيما نراه أصلح لتوضيح الحقائق من اى تقدير يأخذ به الماديون . وان آراء تيندال Tyndall لا تستحق فى هذه الأيام اى اعتبار جدى

كما أن نظريات داروين وهاكسلى Huxley ، بل وحتى نظرية داروين المعدلة تبدو بسهولة غير كافية على الاطلاق . بل ان ميفارت Mivart منذ سنوات كثيرة ماضية لم يتردد فى أن يصف نظرية داروين بأنها فرض صبيانى ، وينبغى أن أدرج نفسى بين أولئك الذين ينظرون الى نظرية داروين (عن مادية التطور) بوصفها نظرية غير مرضية على الاطلاق فى أية صورة كانت » ...

ثم يقول بروم : « ومتى سوغ الباحث لنفسه أن يقتنع بصدور

التطور عن قـوة أو قوى ترجهـه الى خلق الانسان ، فمن النتائج التى تنساق اليه مع هذا الاقتناع طواعية أن ظهور كائنات كبيرة الدماغ تسير على قدمين لا يعقل أن يكون هو غاية القصد من تمهيد ملايين السنين ، واحرى أن يكون القصد من هـذا التدبير انشاء كائنات روحية تبقى بعد موت الجسد ، وبالتالى ينبغى أن ينظر الى جميع الناس بوصفهم أخوة...

وهناك نتيجة هامة تبدو مترتبة على دراسة التطور ، وهى أن القوى التى طورت الانسـان يبدو منها أنها ذات خبرة ، وأنها قادت فيمـا مضى - وفيما يبدو كنتيجة محتومة - خطى التطور فى أكوان أخرى ، وأن هناك كائنات لا تخالف الانسان ينبغى أن تسكن فيما يبدو آلافا ، وربما ملايين من الأكوان الأخرى . ان العلم يقود الى نتائج لا تخالف تلك التى تنجم عما وصل اليه بالالهام والكشف المعلمون الدينيون الكبار ... » .

وعندما سئل بروم هـذا عن عقيدته بوصفه رجلا علميا أجاب بأنه منذ نحو عشرين سنة (وكان ذلك حوالى سنة ١٩٣١) اهتم بعضهم بأن يبحث عن الآراء المـادية التى شاعت فى الدوائر العلمية ، هل لا تزال على نفس شيوعها القديم ؟ . فتبين أن نسبة ضخمة من أعضاء « الجمعية الملكية لتقدم العلوم » أجابت بصيغة جازمة بأنها تؤمن بمملكة الروح ، وبالعناية الالهية المهيمنة ، وببقاء الشخصية بعد الموت . وظهر ان عددا آخر من الأعضاء لم يفصح عن رأيه ، اى لم ينكر ، مما يشـير الى توافر الشـك عندهم أو التردد الذى قد يكون أول خطوة فى طريق الايمان ... ..(١) » واذا كانت هذه هى الحال فى سنة ١٩٣١ فكيف تكون الآن بعد تقدم البحوث الروحية التى غزت الآن أكثر من اربعين جامعـة موزعة على جميع أنحاء العالم تحت وصف « الباراسيكولوجى » أو « علم الروح » ؟ !

وهذا الاتجاه الحديث لا يعبر عنه - فى جملته - شىء قدر ما أعلنه الدكتور الكسيس كاريل Alexis Carrell (جائزة نوبل فى الفسيولوجيا ١٩١٢) فى مؤلفه « الانسان ذلك المجهول » من « اننا ضحايا تخلف علوم الحياة عن علوم الجماد وان العلاج الوحيد الجائز لهذا الشر المستطير هو معرفة أكثر عمقا بأنفسنا . اننا لا نملك وسيلة اخرى لمعرفة القواعد التى لا تلين لوجوه نشاطنا العضوى والروحى وتمييز ما هو غير مشروع عما هو مشروع » . كما اعلن فيه أن النظر الى الانسان كانه آلة جسدية هو خطأ طبى أو خطأ علمى ... كمـا ختمه بنداء الى ذوى الراى والبصـيرة كانه توسـل فى محراب ناشدهم فيـه « أن يعتقدوا ضمائرهم من ربقة الكون

---

(1) Barbara Waylen : Modern Spirit Towards A philosopy of Faith 1951 p. 29-31.

المـادى الذى بناه لهم الطبيعيون والفلكيون ، ولكننا لا نزال غائصين فى الدنيا التى خلقتها علوم المـادة الميتة غير ملتفتين الى عوامل النمو والكمال التى فى نفوسنا ، بين جدران دنيا لم تخلق لنا لأنهـا من صنع الخطأ فى تفكيرنا والذهـول عن حقيقتنا . ومثـل هـذه الدنيا لا يمكن أن تلائمنا ونلائمها ، فلا مناص لنا من الخـروج عليها ، وان نبـذل قيمتها ونعيد نشأتها وفاقا لمطالبنا الصادقة .

وان هذه العلوم الانسانية اليوم لتخولنا أن ننمى كل قوة كامنة فى اجسامنا . فنحن نعلم الأسرار الآلية فى وظائفها وفى ملكاتها القليلة ونعلم من ثم مواطن ضعفها ، كما نعلم كيف تخطينا أوامر الطبيعة ، ولمـاذا عوقبنا وضللنا فى الظلمات ، ولكننا على هذا نبصر خلال الضباب قبسا من الفجر خليقا أن يهدينا سبل النجاة (١) » .

كما يقول نفس العالم ايضا : قد احدث فرويد اضرارا أكثر من تلك التى أحدثهـا أكثر علمـاء الميكانيكا تطرفا ، فان من الكوارث أن نختزل الانسان فى جانبه العقلى مثل اختزاله الى آلياته الطبيعية الكيميائية » . ثم يستدرك مع ذلك قائلا : « ان استبدال الروحى بالمـادى لن يصحح الخطأ الذى ارتكبته النهضة . فاستبعاد المادة سوف يكون أكثر اضرارا بالانسان من استبعاد العقل . . . وانما سيوجد الخلاص فقط فى التنحى عن جميع المذاهب ، وفى القبول التام لمعلومات الملاحظة وادراك الحقيقة القائلة بأن الانسان لا يقل ولا يزيد عن هذه المعلومات (٢) » .

* * *

ولا يقـل وضـوحا عن موقف علمى النفس والفسيولوجيا ، موقف علوم المـادة والرياضة بوجه عام فى العصر الحديث ، الذى كشف الكثير من أسرار المـادة والطاقة والعلاقة بينهما . وأكتفى هنا بأقوال ثلاثة ممن يرفضون هذه النظرة السطحية البالية الى الانسان بوصفه « ذرة ضئيلة لا يعبأ الكون بوجودها ولا يهتم بفنائها » ، وهم سير آرثر أدنجتون ، وآرثر كومبتون ، وادموند سينوت .

اما سير آرثر ادنجتون Arthur Eddington العالم الرياضى المعروف فهو يقرر : « ان تفسير الكون بالحركة الآلية أمر لا يسيغه العلم الحديث ، وان الكون أحرى أن يفسر بالنسب الرياضية فى عقل عاقل ، ولكن الانسان هو سر الكون الأكبر ، وهو الذى يدرك هـذه النسب ويدرك ما بين عقله وعقل الكون من علاقة وثيقة،وانه اذا جاز للحركة الآلية أن تخلق فى المستقبل

---

(١) عن « عقائد المفكرين فى القرن العشرين » للأستاذ عباس العقاد ص ٨٥ .

(٢) عن كتاب « الانسـان ذلك المجهول » ترجمة الأستاذ عادل شفيق ص ٢١٦ .

انسانا آليا ، فليس مما يجوز فى المعقول أن نتخيل ذلك الانسان سائلا عن الحقيقة أو مباليا بأسباب الحق والباطل .

ولكن هذا الشوق الى الحقيقة هو لب لباب الحياة ، وهو هو محور الوجود الانسانى منذ نجم من صلب هذه الطبيعة : هذا هو الذى يجعل الانسان شيئا مغايرا كل المغايرة لما حوله من الظواهر الطبيعية ويجعله قوة روحانية ... ومتى ارتفعت الصيحة من قلب الانسان : فيم كل هذا ؟ ! لم يكن جوابا صالحا لتلك الصيحة أن ننظر الى هذه التجارب التى نتلقاها من حسنا ونقول : كلا هذا هو ذرات وفوضى ، وهو كرات نارية تحوم وتحوم الى الفضاء المحتوم .. كلا بل الأحرى أن نفهم ان كل هذا وراءه روح يستوى الحق فى محرابها ، وتكمن فيها قوابل لتنمية الذات ، بمقدار ما فيها من النزوع الى تلبية عناصر الخير والجمال (١) » .

اما آرثر كومبتون Arthur Compton رئيس « الجمعية الأمريكية لتقدم العلوم » (أى المجمع العلمى الأمريكى) والحائز على جائزة نوبل فى الذرة فهو يقرر : « لست فى معملى أعنى باثبات حقيقة الحياة بعد الموت ، ولكنى أصادف كل يوم قوى عاقلة تجعلنى احس ازاءها احيانا انه يجب أن اركع احتراما لها . فلو أننى أوقدت شمعة ثم اطفأتها على الفور بنفخة من فمى فانى لا أكون قد ابدت ضوءها . انك لن ترى هذا الضوء بعينك الفيزيقية ، ولكن لهب هذه الشمعة الضئيل يظل مجنحا فى الفضاء لمدى سنين ضوئية لا عداد لها . فاذا كنت لا أستطيع أن أبيد ضوء شمعة أوقدتها انا بنفسى ثم أطفأتها ، فكم يكون سخيفا أن نظن أن شخصية الانسان تنعدم وتبيد بسبب ذلك الموت الفيزيقى » ..

كما يقول كومبتون أيضاً : « فمران الشباب وخضوعه للنظام ، والنضال بفشله ونجاحه ، وآلام النضج ومتعه ، ثم وحدة الشيخوخة وهدوؤها . ؟ . هذه هى الأشياء التى تصنع النار التى ينبغى أن يجتازها الانسان حتى يحصل على الجوهر النقى لروحه ، فاذا تم ذلك على الوجه الأكمل فماذا ستصنع له الطبيعة . هل ستعدمه فأى جهد ضائع لا ينقطع هذا ؟ !

ولأتحدث الآن — لا كعالم — بل حديث انسان لانسان . فكيف يمكن لأب يحب أطفاله أن يختار لهم الموت ؟! طالما كان فى السماء اله للمحبة فلابد أن توجد عند اله الأطفال حياة لا تنقطع لهم ، وهذا ليس فحسب المنطق الفاتر للعلم ، بل هو الايمان الحار بأب رأى طفله بالفعل وهو على حافة

---

(١) عن كتاب « الله » للأستاذ عباس محمود العقاد طبعة ٢ ص ٢٨٨ . وراجع ما سبق فى ص ١٧٦ عن بعض أقوال أدنجتون .

الموت (١) » .

وفى هذا الصدد يتحدث أيضا ادموند و. سينوت Edmurd W. Sinnott وهو عالم فى النباتات ورئيس مجلس ادارة « الجمعية الأمريكية لتقدم العلوم » قائلا : « ان المادية تقضى بأن البدن هو صاحب السيادة المطلقة وأن الجزء اللامادى فى الانسان يتخذ منه مطية ... غير ان البدن والعقل اذا كانا نابعين من أصل واحد فكيف نستطيع أن نقضى بأيهما يسيطر على صاحبه؟ وبمقتضى هذا الرأى (غير المادى) يكون منطقيا أن ننظر الى العقل أو النفس بأنه الأقنوم الأعلى منهما ، وربما كان الجزء المادى حاصلا من الروح . لقد كان تشارلس كنجسلى Ch. Kingesly أول من تصور أن النفس تفرز البدن كما يفرز الحلزون صدفته . وصور أدمند سبنسر E. Spencer هذا المعنى بطريقة شاعرية « من النفس يصدر البدن ، لأن النفس صورة وبها البدن يتصور .. » .

ثم يقول « اذا كان فى تضاعيف الكون مبدأ منظم فقد لا يبعد ان يحل فى كل منا جزء منه هو النفس ، لا مجرد شكل عابر موقوت يتناول الذرات والجزيئات والكميات ، بل جزء من روح أزلى كونى ... » . ثم يقول « نسلم بأن للانسان روحا هو أسمى وأرفع ما يعبر به عن تلك الممكنات المتضمنة فى تضاعيف المادة الموات ... ونسلم بأن هذا الروح فى مقدوره أن يولد حساسية فائقة نحو ما هو جميل وحق وخير ، ونسلم بأنه جدير منا بالحب والاحترام ، وأن من حوله على ما تحاول حركة التجديد الحديثة يمكن استحداث جو من الايمان بالانسان وتقديس لما يمكن أن يكون منقلبة من بعد ... (٢) » .

ولا ريب أن هذا الأسلوب الذى يتبعه بعض الكتاب فى سياق الدفاع عن الجبرية المطلقة استنادا الى « الحقائق الوضعية » للحياة كما يراها لا يكاد يختلف شيئا عن أسلوب بعض الجنائيين من أنصار « المدرسة الوضعية الايطالية » عندما يدافعون عن نفس هذه الجبرية المطلقة استنادا الى نفس « الحقائق الوضعية » التى تقع وراء السلوك الاجرامى كما يفهمونها . فان هؤلاء الأخيرين يسندون هذا السلوك الاجرامى الى عوامل الميراث ، والوسط الزمانى والمكانى ، والدوافع النفسية والاجتماعية والاقتصادية والتاريخية بحسب المذاهب التى ينتمون اليها فى علم الاجرام وهى متعددة وتنتمى بدورها الى مدارس متنوعة .

---

(١) The Golden Book of Immortality, compiled by Thomos Curtis Clark and Hazel Curtis Clark p. 54.

(٢) عن مؤلفه « بيولوجيا الروح » The Biology of the Spirit ترجمة الأستاذ اسماعيل مظهر بعنوان : « حياة الروح فى ضوء العلم » ص ١٨٥ – ١٨٧ .

ويبلغ هذا الاسناد الى القدرية المطلقة ذروته عند بعض أنصار المذاهب المتطرفة فى « الدفاع الاجتماعى » والتى لنا عودة تفصيلية الى مناقشة أسانيدها فى دعوى الجبرية ونفى الوظيفة الخلقية للتشريع العقابى والتى لا تختلف شيئا يذكر ، بل لعلهـا لا تختلف اطلاقا عن الأسانيد التى أسلفناها الا من زاوية ارتباطهـا بالسلوك الاجرامى ، وارتباط السلوك الاجرامى بها . فالقاعدة الفلسفية واحدة بما لها وبما عليها ، وبما يرتبط بها من أصـل وما قـد يرد على الأصـل من قيود مسلم بها أو متنازع عليهـا .

تناقض هذا النظر مع نفسه

وفى الجملة فان نظرة الفلسفة المـادية الى الانسان لا تقوم على أمر آخر الا على نفس المعانى التى رددها الدكتور هيكل من أن « الانسان ليس الا ذرة من ذرات هـذا العالم العظيم ... وهو ذرّة ضئيلة لا يعبأ الكون بوجودها ، ولا يهتم بفنائها . فلو أن له قيمة خاصة لما حقّرت الطبيعة من شـأنه الى حـد أن لم تكترث له ولم تهتم به أكثر من اهتمامها بأى جرذ ، وبأى حجر ، وبأية قطرة ماء فى المحيطات الواسعة » ! ! ومن أنه ينبغى « وضع الانسان فى الموضـع اللائق به : ذرّة تتحول من جماد الى نبـات الى حيوان هـو الانسـان ، ثم الى جمـاد الى نبـات ، وهلم جـرًا ... » !

وبالاضـافة الى ذلك فان الدكتور هيكل كان متناقضاً مع نفسـه تناقضاً فريداً .

بل انظره وهو يستهل تحليله بعبارة غريبة يريد أن يلخص بها رأيه فى موضوع الجبر والاختيار تمثل ذروة التناقض ، عندما يقول « ولسنا نقصد بالاختيار هذه الحرية الجزئية الضئيلة التى نستطيع معها أن نسير الى اليمين لا الى اليسـار ، ونأكل صنفاً دون آخـر ، ولكننا نقصد به مجموع القـوة المصرفة للحياة والمتسلطة على هامة الحـرية الجزئية .. نقصد به روح الحياة ذاتها . فهذه الروح أو تلك القوة أو ما شئت فسمها معدومة الاختيار من جميع الجهات ... » .

وهو يصل فى التناقض الى حد قلب الأوضاع حين يعترف لنا بحرية « جزئية ضئيلة نستطيع معها أن نسير الى اليمين لا الى اليسار » ، أما عندما يصل الى مجموع القوة المصرفة للحياة والمتسلطة على هامة الحرية الجزئية التى هى روح الحياة ذاتها فهى « معـدومة الاختيار من جميع الجهات ، سـواء كان ذلك من جهة تكوينها المباشر بالذات أو من جهـة الظروف التى نعيش وقتياً فى وسطها ، وهى مدفوعة فى طريقهـا بعوامل

لا دخل لها فيها مطلقا ، وان كان نمة دخل فهو ضئيل الى درجة معدومة الأثر » ..

ولم يكبد المفكر نفسه أن يزيل هـذا التناقض الواضـح الخطير ، فيتساءل معنا كيف نملك حرية جزئية ، حين لا تملك القوة المصرفة للحياة أية حرية ؟ ! وكيف نملك حرية تمكننا أن نستطيع السير فى اتجـاه دون آخر ، وفى نفس الوقت نقول عنها انها معدومة ؟ ! وكيف تكون العوامل المحيطة بها لا دخل لها فيها مطلقاً ، وفى نفس الوقت لها دخل ضئيل ؟ ! وكيف يكون هذا الدخل لارادتنا موجوداً ، وفى نفس الوقت معدوم الأثر ؟!

ان الفارق بين أى دور مهما قيل انه ضئيل وبين الأمر المعدوم الأثر فارق هائل من الناحيتين الفلسفية والعلمية ، فكيف فات أمره عليـه ؟ خصوصاً وأن ما قـد يبدو لحواسنا دوراً ضئيلا قـد يكون فى حقيقته خطيراً ، بل أخطر بكثير مما قد نتصور .

فمثلا لقد كان اكتشاف أهم نواميس الحياة التى غيرت وجه التاريخ الانسانى نتيجة التفاتة عابرة من عقل مفكر ، ولم يكن أحد يتصور حينئذ أن التفاتة عابرة كهذه ستولد ــ مع مضى الوقت ــ كل النتائج الضـخمة النامية التى تولدت عنها . فنيوتن مثلا اكتشف قانون الجاذبية من التفاته عابرة الى سقوط تفاحة على الأرض . وقل مثل هذا عن اكتشاف قـوة البخار ، والكهرباء ، وقانون النسبية ...

ومن يتابع التاريخ العـلمى للانسـان يذهل عندما يتبين أن جـل الكشوف الضخمة جاءت عن طريق هذه الأفعال العابرة التى تمثل فى نظر الكاتب « حرية جزئية ضئيلة » .. لكنها على أية حال حرية مكنت الانسان فى بعض الأحايين من التأمل النافذ الى لب الأمور ، وبالتالى من تذليـل جانب من قوى الطبيعة الهائلة ووضعها فى خدمته .

ثم ان هـذه « الحرية الجزئية الضئيلة » يمكنها أن تكون سبباً فى اشعال النار فى قرية ، أو فى مدينة بأكملها ، أو فى غرق باخرة ، أو ضياع قطـار . بل يمكنهـا أن تقيم السلام أو تشعل الحرب . وقد تدفع الى اقتحام أشد الأخطار ، كما قد تؤدى بنفس المقدار الى التخاذل والاندحار. وقد تصنع من صاحبها مجرماً أثيماً أو قاضياً عادلا ، وطاغية رهيباً أو فيلسوفاً حكيماً ... فكيف يقال بعد ذلك انهـا « معدومة وأن ما نراه منها انما هو خيال ووهم .. » ؟ !

ومهما قلنا ان لظروف الزمان والمكان والميراث والبيئة والصـدفة ــ أن كان لهذه الأخيرة وجود صحيح ــ آثارها المحتومة ، فاننا لا ينبغى أن نغفل الى جانبهـا أقواها أثراً وهو دور الارادة العاملة النشطة خلال جميع الظروف المحيطة بها ، وعن طريقها ، والتى قد تؤثر فيها كما قـد

تتأثر بها ، وهى لا تخرج فى نهاية التحليل عن كونها ناموساً حياً يقظاً من نواميس الطبيعة الحية اليقظة فى تطوير مدارك الانسان ومشاعره الى الأمام فى ركب لا يتوقف ..

ولا نريد أن نقول ان الطبيعة وهبت الانسان هذه الارادة الحرة ، فان هذا التعبير غير دقيق ، بل غير صحيح بالمرة ، وانما ادق منه واصح ان يقال ان نواميس الحياة دفعت الانسان دفعاً الى أن ينتزع جل عناصر حريته وارادته انتزاعاً تدريجياً بطيئاً من بين مخالب هذا المارد الجبار الذى جمع بنفس المقدار بين نقيضى القسوة والرحمة ، والذى يدعى الطبيعة فى صراعة القاسى الأزلى معها . والذى ما كان ينشب بدوره لو لم تكن فى فطرة الانسان حرية عاقلة ، نشطة نامية على الدوام ، شاعرة بوجودها ، وبأن من حقها أن تنمو وأن تحصل تدريجياً على المزيد من الأمان والاستقرار ، ومن النماء والازدهار .

عن مصدر الارادة

ثم انظره وهو يقول « ولكن جهلك الشىء لا يدل على صدوره عن مصدر خارج عنه وعن اشباهه ونظائره ، بل كل ما يدل عليه انك تجهله فى حين أن غيرك ربما يعرفه ... ولئن بقى هذا الشىء غامضاً ابد الدهر فان القوانين العامة التى تحكم العالم تكفى لتفسيره ولو على طريقة الأخذ بأمثاله » . فما جدوى مثل هذه المعانى هنا ؟ والحديث هنا عن حرية الاختيار التى لا يصح البتة ان تنسب الى أى مصدر خارج عن الانسان ، بل هى فى الصميم من تكوينه الفطرى ، هذا الصميم الذى تكفى شهادة الوجدان فى الوصول اليه ، حتى وان عجزت عن الوصول الى جميع القوانين العامة التى تتحكم فى هذه الارادة . ثم هل قياس الانسان على الحجر وعلى قطرة الماء يصح ان يقال فيه انه يمثل طريقة « اخذ الشىء بأمثاله » ؟ !

من كل ذلك يبين أن صاحب هذا التحليل الخاطىء كان متأثراً الى آخر مدى بالنظرة المادية الى الانسان التى كانت سائدة الى أواخر القرن التاسع عشر ، فى بعض المذاهب الوضعية التى كانت ترجع الظواهر السيكولوجية الى مصادر متصلة بوظائف الأعضاء ، وترجع هذه الأخيرة الى قوانين كيميائية وميكانيكية يمكن التعبير عنها بمعادلات رياضية وبدوال جبرية .

على أمثال هذه المذاهب أقيمت حجج الجبريين . ولكن الدكتور هيكل مع ذلك لم يكن منطقياً معها حتى النهاية ، فراح فى بعض اجزاء من تحليله يسلم بأن « للانسان ارادة نسبية نميز بها اعمالنا اليومية وتجعلنا

مسئولين أمام ابناء عصرنا عما يصدر منا من الأعمال ، وهذه الارادة هى التى تعطينا الحق فى مؤاخذة غيرنا ، وفى مؤاخذة انفسنا . اى أن ارادتنا ليست حرة فى أن تريد » .

كما راح يقول « وظاهر من ذلك أن الارادة لا تعمل بذاتها مجردة ، ولكن تحت مؤثرات كثيرة ... » .. ومن قال ان الارادة تعمل بذاتها مجردة ؟ ! او انها حرة فى أن تريد ؟ ! وهل اذا قلنا بذلك يكون من حقنا أن ندفع الشوط حتى نهايته فى انكار دور الارادة فنصل الى الجبرية المطلقة على غير أساس من المنطق ؟!

ثم كيف يمكن — مع التسليم بأن لنا ارادة نسبية نميز بها أعمالنا اليومية — أن نقول ان الانسان مسير بعوامل تجعله كالحجر ، أو كقطرة الماء فى المحيطات الواسعة ؟ ثم هل حياتنا فى النهاية شيء آخر سوى مجموع أعمالنا اليومية التى نميزها عن طريق هذه الارادة « والتى تجعلنا مسئولين عما يصدر منا من الأعمال » على حد قوله ؟ !

بل كيف يمكن ان تكون ارادتنا معدومة ولكن نسلم — فى نفس الوقت — بأن العوامل المحيطة بها مثل الوسط الزمانى والمكانى ، وحكم العادة والمصادفة « قد تتأثر بأعمالنا ، وتنتقل الى الجيل الذى بعدنا محملة بماضى الانسانية الطويلة » ؟ !

ثم ان صيغة هذه « الارادة النسبية » هى اقرب الصيغ التى تستخدم فى التعبير عن التوفيق بين الجبرية والحرية ، وهى التى دفعت جانباً ملحوظاً من الفلاسفة على الالتقاء عند القول بأن الانسان كائن عاقل مفكر ، مسير ومخير فى وقت واحد .

النواميس الطبيعية لا تنفى الارادة

ثم ان هذا التحليل قد تضمن حججاً كثيرة خيل الى صاحبها انها تنفى حرية الارادة ، مع انها لا تمت الى هذا النفى بأية صلة ، بل يصح ان تنصرف — فحسب — الى اثبات وجود نواميس طبيعية كثيرة تهيمن على سير الحياة ، ومن ذلك مثلا قوله : « ان الاختيار مقيد بقيود كثيرة : منها الوسط الزمانى والوسط المكانى ، ونوع التربية ومبلغ الصحة أو المرض ، والقوة أو الضعف التى عند الفرد ، وعوامل كثيرة أخرى ليس من السهل حصرها ... وكون الرجل ابن شخص معين ، وفى زمن معين ، وفى أمة معينة ، أمور كلها بعيدة جداً عن أن تكون من اختياره ، ومع ذلك فلها تأثير بيّن واضح فى آخر درجات الاختيار لأنها هى أسباب الارادة ... » .

فمثل هذه المعانى التى تكررت فى تحليله ان كانت تشير الى اى أمر له قيمته فهو الى وجود نواميس طبيعية تهيمن على سير الحياة ، بما فى ذلك ميلاد الانسان من شخص معين ، وفى بلد معين ، وفى زمن معين ، وفى أمة معينة ... وليس هناك ما يمنع مطلقاً من أن تكون حرية الاختيار ناموساً طبيعياً من بين هذه النواميس الطبيعية ، وأن يكون لها بالتالى دور ما فى تخطيط طريق الانسان فى الأبدية ، وبالتالى فى تحديد اخطر عناصر علاقته بالكون بما فى ذلك انتماؤه الى مكان معين ، وزمن معين ، وأمة معينة ، وأسرة معينة ...

وينطبق هذا الاعتراض أيضاً على قوله « فارادة الواحد منا لا تتحرك من نفسها بلا اجابة لمؤثرات خاصة تستثير فيها الحركة . وهذه المؤثرات الخارجية تمر بأجهزتنا وتحركنا ، وحركتنا التى نعتقدها اختيارية صرفة ليست الا نتيجة تأثر الأجهزة والتيارات التى تحركنا بانعكاس الحوادث والأشياء الخارجية عليها ... » . فهذه كلها معان لا ينازع أى انسان فى صحتها ، وان كان له أن ينازع فى مدى صلاحيتها فى نفى دور الارادة . فهى قد تصلح فحسب لاثبات دور شتى النواميس الطبيعية فى توجيه دفة الأحداث ولو عن بعد ... ولماذا لا تكون الارادة الحرة ناموساً من بينها تسهم فى توجيهها ولو عن قرب ؟ !

ولقد تعرضت فى الباب السابق لأمر وجود هذه النواميس الطبيعية (١) ، ولابراز خطورة دورها ، ولكن النقطة الجوهرية فيها قد تجاهلها الكاتب وهى هل هذه النواميس تحكم الحياة المادية فحسب ، أم يمكن أن تحكم بنفس المقدار الحياة الروحية والخلقية أيضاً ، ما دام لا يمكن الفصل بين هذه وتلك ؟ وهل اذا سلمنا بوجود نواميس طبيعية تحكم الحياة الروحية والخلقية يتبقى أدنى شك بعد ذلك فى حرية الاختيار عند الانسان كحقيقة خلقية وضعية ؟ ! .. لقد تحاشى صاحب الرأى — عن عمد أو سهو — بحث هذه النقطة الجوهرية التى تمثل مقطع النزاع — فيما يبدو لنا — فى موضوع هذا النقاش بين دعاة الحرية ودعاة الجبرية .

وهذا الذى قررته عن التصور الخاطىء من أن وجود نواميس طبيعية مطلقة قد يتعارض مع الحرية ينطبق بنفس المقدار عن التصور الخاطى لدور السببية . فلقد تصور كثير من المفكرين ان هذه السببية التى تربط حتماً بين الأفعال ونتائجها من شأنها أن تسند دعوى القدرية المطلقة أو التلقائية الآلية للانسان .

(١) راجع ما سبق فى ص ٥٨ — ١٠٤ .

ولقد تعرضت للكلام فى السببية فى مقام سابق (١) كبديهية مقررة لكنها لا تصلح لنفى حرية الاختيار بدورها ... اذ ما الذى يمنع من أن تكون هذه الحرية نتيجة لسلوك ارادى فى اتجاه معين — سلوك قديم وربما عريق فى القدم — وفى نفس الوقت سبباً صحيحاً للحرية فى حالتها الراهنة بما قد يتمخض عنها من نتائج مستقبلة قد لا تقف فى تعددها عند حد . بل قد ترسم للذات الانسانية خط تطورها فى الاتجاه الصحيح أو الخاطىء ، أى فى اتجاه الخير أو الشر بحسب مدى اتساقها مع النواميس الخلقية الطبيعية للحياة ؟ !

والظاهر ان الأستاذ صاحب هذا التحليل عندما شعر ان اثبات وجود النواميس الطبيعية — ومنها ناموس السببية — أمر لا يسعفه فى نفى حرية الارادة ، وأن هذا النفى قد أفلت منه برمته ، ذهب يهون من شأن هذه الحرية على قدر طاقته ، ومن ثم راح مرة يقول أن « الاختيار مقيد بقيود كثيرة منها الوسيط الزمانى والمكانى ... وعوامل كثيرة أخرى ليس من السهل حصرها .. » وهو ما يتضمن بذاته التسليم الصريح بوجود الارادة وان كانت مقيدة .

ومرة ثانية راح يقول « واذا كان ذلك شأن الجيل الواحد فان الفرد الذى هو ذرة منه يحتمل تأثير ملايين من ارادات معاصرة ، وملايين الملايين من ارادات الاجيال الماضية » . وهذا مقتضاه بالضرورة أن هذه الارادات المتعددة لها وجود صحيح بالتالى ، فلماذا تتلاشى اذاً ارادة الفرد منا فى وسط هذا الخضم الهائل من ارادات الآخرين ؟ ! واذا كانت ارادات الآخرين تصلح سبباً صحيحاً فلمَ لا تكون ارادة الفرد الواحد سبباً صحيحاً بحسب هذا المنطق نفسه ؟ !

ومثل هذه الأقوال التى تثبت الارادة الانسانية ولو فى أدنى صورها نقابلها كثيراً فى هذا التحليل الذى لم ينجح فى نفيها فى النهاية بقدر ما نجح فى اثبات توافرها على وجه من الوجوه — مهما كانت مقيدة بظروف الزمان والمكان ، والميلاد ، والبيئة ، والنشأة .

الارادة — الألم — الشر

بل يكفى لاثبات توافر هذه الارادة الحرة ، ولو على وجه من الوجوه ، أن نتأمل فى موقف بعض غلاة المتدينين فى القرون الوسطى ، بل والى القرن التاسع عشر عندما كان هذا البعض يتصور أن من الخطأ الفادح أن نمنع الألم ، وأن من الكفر البيّن أن يستخدم الأطباء التخدير

---

(١) راجع ما سبق فى ص١٠٥ — ١٢٨ .

فى الجراحـــة . وذلك لأن التخدير يتضمن معنى مقاومة ارادة الله التى شاءت أن تجعل لكل انسان نصيباً محتوماً من نعمة الألم ينفعه فى التكفير عن خطاياه ، وفى تمهيد طريقه نحو الله ! ..

ومثل هذا التصور صدر أيضاً من بعض غلاة المتدينين عندما بدأت السلطات فى تطبيق نظـام « الحجر الصحى » لدرء انتشار بعض الأوبئة فقد قالوا : وهل من الايمان فى شىء ، أو هل فى الامكان أن نعطل ارادة الله اذا قسم لنا البلاء ، أو الفناء ، أو الوباء ؟ !

ان مثل هذا القول أو ذاك يسخر منه الآن المؤمن الأمى ، وما كان ليسخر حتى المفكر أو الفيلسوف لو أن الايمان بالقدرية المطلقة كان هـــو الأمر الصحيح الثابت . بل ان مثل هـــذا القول كان يصبح هـــو المنطق الحاسم الوحيد للايمان ... فهل يشعر متدين العصر الحاضر بأى قدر من الحسم فيـــه أو من الصواب ؟ وهـــل يمكن لمثله أن يحقق أى خـــير للانسانية فى نضالهـــا المشروع لدرء الأخطـــار ، ولدفـــع عوامل الألم ، والاخفاق ، والهوان ، والحرمان ، وكلها قد تفصلنا عن الله تعالى بدلاً من ان تصلنا برحمته وبمحبته .

ان الارادة التى تزيح الألم جانباً أو تحاول ازاحته ، والتى تخفف ويلات الانسان أو تحاول تخفيفها عندما يحسن الانسان استخدامها هى نفس الارادة التى تسبب الألم وتجلب الويلات عندما يسىء استخدامها . أو حتى عندما يكابر فيها ، أو عندما يتخلى عنها مستسلماً لهذا الايمـــان بالقدرية المطلقة المستند الى « الحقائق الوضعية » كما يراها كاتبنا . هذه الحقـــائق التى لا تمنع حتى العجماوات من أن تناضـــل لدفع آلامهـــا وويلاتها ، لا يمنعها من ذلك ايمان بقدر محتوم ، ولا خوف من عصيان ممنوع .

واذا كانت الأخطار التى تحيط بالانســـان تمثل تعبيرات ايجابيـــة مادية عن نواميس طبيعية تهيمن على سير الأحداث وعلى تسلسلها ، فان ارادة الانسان تمثل بدورها ناموساً ايجابياً من هذه النواميس لدفع نفس هذه الأخطار ومحاولة اتقاء شرها .

ولا ينفى وجودها أن نفشل فى اتقائها ، ولا يثبت وجودها أن ننجح فيه ، لأن كل المطلوب هو توجيه الارادة الى هدف أخلاقى معين ، وبذل اقصى الفطنة والجهد فى هذا التوجيه بصرف النظر عن النتائج . وسمو الانسان ومجده لا يتحققان بالوصول الى هدف أخلاقى بقدر ما يتحققان

فى غالب الأحيان بالجهد المبذول للوصول اليه اذا أحسن النضال الشريف محاولة الوصول. وانبل ما فى الوجود هو محاولة تخفيف الم انسان ايا كان نوعه أو دفع خطر عنه مهما كان واهياً .

* * *

ثم أن التسليم بالقدرية المطلقة يدع مشكلة الشر — وهو أعدى أعداء السعادة — بلا حل . فاذا كنا لا نملك وسيلة لدفع الشر فمعنى هذا أن الله اما أن يكون شريراً بدوره ، واما أن يكون خيّراً لكن عاجزاً عن دفع هذا الشر . والتسليم بأن الله شرير او عاجز عن دفع الشر انكار صريح لصفتين مميزتين لكل ايمان نقى به وهما الخير المطلق ، والقدرة الكاملة .

أما القول بأن الشر هو انتفاء الخير فى نوازعنا وفى ضمائرنا ، وانه فى النهاية مجرد استخدام سيء لحريتنا فى الاختيار ، فمعناه أن الله خيّر وقادر ، ولكننا مسئولون وحدنا عن سوء استخدام الحرية التى وهبنا الله اياها . وهذا الاستخدام السيء هو بعينه السلوك السيء المسئول عن آلامنا وشقائنا بحكم الارتباط الطبيعى بين الأفعال ونتائجها . بالأدق بين ارادتنا عندما تخرق نواميس الحق والفضيلة ، وبين الألم المحتوم عندما ينزل بنا . وهكذا نجد أن مشكلة الشر والألم تكاد تحل نفسها بنفسها فى ضوء الاقتناع بحرية الارادة الانسانية ، حين ينتفى كل حل ، وكل أمل فى اى حل ، عند القول بالقدرية المطلقة .

وهكذا نجد انفسنا عند التسليم بتوافر ولو قدر يسير من حرية الارادة فى تصرفاتنا السابقة او الحالية غير مطالبين بأن نحاكم الله عن شرور الأرض أو السماء ، وشاعرين تماماً بمغزى ما عناه الفيلسوف كنط عندما قال « ان الله المتعالى المقدس لا يمكن أن يمثل امام محكمة العقل الانسانى ليدان أو لتبرأ ساحته » . ولعله تكفينا عندئذ عبارة معروفة للشاعر شيللر Schiller عندما قال ان « تاريخ العالم هو محكمة العالم القضائية » فيقدم الينا مبدأ مقبولاً لتبرير كل حدث تاريخى بخيره ، وبشّره ، تبريراً يكاد يغنينا عن اى تبرير آخر .

* * *

ثم ان ارادتنا اذ تعمل خلال نواميس الحياة أو عن طريقها لأنها تمثل بذاتها جانباً واحداً من هذه النواميس لا يتأتى للايمان ان ينكر وجودها كمبدأ الا اذا تأتى له أن ينكر اولا قدرة الانسان على أن يوجد ، وأن يعقل ، وأن يشعر ، وان يعمل ، وأن يحقق ولو هدفاً واحداً من بين أهدافه التى لا تحصى . والتى قد يرتفع بعضها فى النبل الى اسمى الدرجات ، وينزل اغلبها فى الضعة الى احط الدرجات . لكنه فى النهاية يستخدم ارادته

العاجزة المحدودة لتحقيق بعضها أو لمحاولة التحقيق ، وهذه المحاولة وحدها تثبت الارادة ولا تنفيها .

الارادة — الشجاعة — العزاء

ولا يذهبن بك الظن أبداً الى أن الايمان بالقدرية المطلقة يمنح صاحبه شجاعة واقداماً كما يتصور البعض خطأ ، لأنه — كما يقولون — يكون واثقاً بأن كل أمر مخطط ومقدر مقدماً . ولكن هذه الثقة قد تكون بنفس المقدار مصدرا رهيباً للتخاذل وللتواكل وللاستسلام لكل الشرور ، وللأخطاء الغبية الباغية . ما دامت هذه هى فى تقديره ارادة الله التى تعمل فى الخير والشر ، وفى السراء والضراء على السواء .

ولا يذهبن بك الظن أيضاً الى أن الايمان بالقدرية المطلقة كثيراً ما يمنح صاحبه العزاء فى الأحزان والملمات . انه عزاء محض زائف . انما العزاء الصحيح يجىء عندما نشعر أننا قد بذلنا غاية ما فى وسعنا لدرء المرض أو الموت أو الفشل ... فلم ننجح فى درئه لأسباب خارجة عن ارادتنا . هنا فقط يرتاح الضمير الانسانى ويهدأ بالاً لأنه أطاع تمام الطاعة الناموس الخلقى .

أما عند التقصير أو الاهمال فلن يكون الايمان بحكم القدر مصدراً لأى عزاء ، ومن باب أولى عند السلوك الآثم المتعمد ، اذا ما استيقظ الضمير بعد رقاد طويل أو قصير ... والا فهل من حق القاتل المتعمد أن ينام هادىء الضمير لأنه بدوره لم يكن سوى أداة مسيرة تسييراً لاتمام مخطط مقدور لم يملك له دفعاً ولا منعاً ؟ !

ولا يذهبن بك الظن أيضاً الى أن الايمان باننا نملك قدراً أو آخر من حرية الاختيار من شانه « أن ينزل العناية من عرشها » كما قال أعداء نيوتن عندما قال ان ناموس الجاذبية هو الذى يمسك الأكوان والكواكب فى الفضاء . ألا فليطمئن الانسان الى أنه لا شىء ينزل « العناية » من عرشها الا الذعر ، والا المكابرة فى الحقائق ، والا جهل الاستسلام لبغى الألم والعدوان . والا انكار الناموس الخلقى الذى قال فيه الفيلسوف كنط بحق « شيئان لا يفتآن يبعثان فى النفس الاعجاب والروعة : السماء المرصعة بالنجوم من فوقى ، والناموس الخلقى فى باطنى » .

واذا كان ناموس الجاذبية لا ينزل العناية من عرشها عندما يمسك بالسماء المرصعة بالنجوم من فوقنا ، فان الناموس الخلقى أيضاً لا ينزل هذه العناية من عرشها عندما يتلألأ فى ضمير الانسان ، بل ان انكار هذا

الناموس الخلقى عن طريق التسليم بالقدرية المطلقة ينزل العنـاية الى مستوى الحاكم المستبد والطاغية الرهيب الذى لا يعرف فى أحكامه عدلاً ولا منطقاً ، الا عدل « المشيئة » ومنطقها ...

فهل هذا هو الايمـان بالله فى أسمى صوره ؟ وهل هذا هو الايمان النقى بمصـدر كل عدل سرمدى وكل منطق سوى ؟ الا ان هذا الناموس الخلقى يدعونا أيضـاً للايمـان بأننا نملك لأنفسنا الكثير ، كمـا يدعونا للايمان بالعقل الأعظم ، بارئنا وبارىء كل ناموس للمـادة ، فى أرجاء هذا الأفق العجيب غير المتناهى ، وكل ناموس للروح فى أرجاء هـذا الضـمير العجيب الضيق الأفق البليد الاحساس !

وهـذا الضمير هو الذى يمنحنا كل القلق أو كل الاطمئنان ، وكل الخـوف أو كل الأمان ، وكل الشـك أو كل الايمـان . واذا لم ننسب خاجات هذا الضمير الى موقفه من « الناموس الخلقى الذى بباطنه » تعذر أن ننسبه الى أى مصدر آخر من نواميس المـادة المعروفة ... فهـل يدعونا ذلك الى أن نهرب من حكم الضـمير ، ومن موقفـه من الناموس الخلقى الى حكم أى قدر أعمى يسير على مصادفات هوجاء لا منطق لهـا ، ولا أخـلاق فيها ؟

وهل ندع الضمير الضيق الأفق ، البليـد الاحساس ، فى غفـوته وبلادته لأنه لا يملك لنفسـه نفعاً ولا ضراً ، ولا يحقـق لصاحبه خـيراً ولا شراً ؟ ! الا ان هذا هو البديل الوحيد للتسليم بأن للانسان قدراً ما — أيا كان مداه — من ارادة الفكر ، والقول ، والحركة .

وفى الباب المقبل الذى أفردناه « للتوفيق بين التسيير والتخيير » ما يتضمن بذاته امتداداً لمناقشة وجهة نظـر الجبرية المطلقـة ، وبوجه خاص من ناحيـــة التوفيـق بين دور الارادة الحرة من جانب وبين دور السببية وسائر النواميس الطبيعية ومنها النواميس الخلقية التى تقف وراء سـير الأحـداث ، حتى وان بدت فى كثير من الأحيـان ظالمـة غير خلقية ، أو غامضـة غير مفهومة ، فالى الباب المقبل .

الباب السابع
فى التوفيق بين التسيير والتخيير

تمهيد وتبويب

عالجت فيما سبق بعض الاتجاهات القائلة بالتسيير ، كما عالجت بعض الاتجاهات القائلة بحرية الارادة أثناء معالجة موضوعات الفصول الأربعة السابقة . وقد تعمدت فيها أن أتحاشى ـ على قدر الامكان ـ الدخول فى متاهات ميتافيزيقية أو تيولوجية حتى لا يضل البحث طريقه فيها وتبدأ المشكلة من حيث بدأت ، وبلا أى تقدم يذكر .

كما تعمدت أن أتحاشى بعض الزوايا العلمية المادية ، مثل الكلام فى المادة والطاقة ، ونشاط الجزىء والذرة ، وحركات الافلاك والكواكب . وذلك لاعتقادى أنها ليست ذات صلة حقيقية بمشكلة التسيير والتخيير ، وانها لن تساعد بدورها على الوصول الى أى تقدم يذكر فيها ، لأن هذه المشكلة فى جوهرها مشكلة روحية أو ان شئت عقلية متصلة بعلاقة الذات بنواميس للكون مغايرة تماماً لنواميس المادة ، والطاقة المادية ، بالاضافة الى علاقة الذات بنفسها وبخلجات وجدانها أيضاً . فالاستشهاد بنواميس المادة والطاقة وما اليها استشهاد عقيم لا يصلح فى المقام الحالى للاثبات ولا للنفى .

ومع الحرص على التزام نفس الأسلوب يحسن أن أعالج فى الباب الحالى موضوع « التوفيق بين التسيير والتخيير » من نفس الزوايا العامة التى سيطرت على سائر جوانب البحث ، والتى تريد أن تتجنب الكثير من المتاهات الجدلية التى كثيراً ما يكون فيها من عبقرية أكثر مما فيها من صدق ، أو من تعلق « بالحرف » أكثر مما فيها من رغبة جادة فى الارتباط بحقائق الأمور .

وهذا التوفيق المأمول بين التسيير والتخيير يبغى أن يستمد عناصره الأولى من الاقتناع بصحة النواميس الروحية التى تهيمن على الكون كله ، والتى لها صداها الملموس فى حقائق الحياة الوضعية ، والتى بغيرها يصبح نظام الكون كله عملا غير خلقى ، وفى نفس الوقت لا ضابط له ولا منطق ، كما ينبغى أن يستمد بعض عناصره من دراسة موقف الارادة الانسانية ـ ومن ورائها العقل ـ كحقيقتين وضعيتين من هذه النواميس الروحية .

هـذا وقـد تعرضت فى الباب الرابع لموقف عدد من ابرز الفلاسفة القدامى والمحدثين من الارادة الحرة والعقل المفكر . ولا ريب ان فكرة التوفيق بين الارادة الحرة - ومن ورائها العقل المفكر - كانت ماثلة تماما فى أذهان أولئك الفلاسـفة عند تأكيدهم توافر حرية الارادة ، فلم يدر بخلد اى منهم أن النواميس الطبيعية التى تهيمن على الظواهر المتنوعة للحياة تنفى - مهما كانت فى قوتها واضطرادها - دور الارادة الحرة ، ولا العقل المفكر ، بوصفهما ناموسين طبيعيين من أخطر هذه النواميس التى لا تحصى .

ومع ذلك فقد أوردت من أقوالهم وآرائهم هناك هذا الجانب الذى كان - وحده - محل عنايتى فيه ، وهو اثبات توافر الارادة الحرة - ومن ورائها العقل المفكر - بأدلة فلسفية لها قيمتها البالغة ومنطقها الواضح ، المرتبط أوثق ارتباط بالحقائق الوضعية للحياة .

أما الباب الحـالى فسأقصره على معالجة الاتجاهات الفلسفية التى - مع تسليمها بتوافر الارادة الحرة للانسان - ظهرت فيها واضحة الى مدى أو الى آخـر رغبـة ابراز التوفيق بين دور التسيير المسـتمد من النواميس الطبيعية للحياة وبين التخيير المستمد من دور الارادة الحـرة للانسان اللازمة للامساك بزمام نفسه ، وبالتالى لتوجيه دفة الأحداث على نحو معين أو آخر .

وبعد أن استعرض جانبا من أهم هـذه الاتجاهات التوفيقية لدى بعض فلاسفة الغرب والشرق ، ارى أن أعالج الجوانب التى تستحق فى تقديرى جـذب الاهتمام اكثر من غيرها عند محاولة التوفيق بين بديهتين وضعيتين قد تبدوان متعارضتين فيما يبدو ، وهما - من جانب - دور هـذه النواميس الطبيعية التى تتمثل فيها أقوى أسانيد الجبرية ، ومن - جانب آخر - دور الارادة العاقلة التى تتمثل فيها أقوى أسانيد الحرية.

وغنى عن البيان أن النواميس الطبيعية تنطوى على كافة النواميس الخلقية التى عرضت لها فى الباب الثانى ، كما يدخل فيها ويرتبط بهـا ناموس السببية اى ارتباط النتائج باسبابها ارتبـاطا محتوما ، وهـو ما عرضت له فى البـاب الثالث . أما فى الباب الحالى فسأعرض - بترتيب تاريخى - لبعض محاولات التوفيق عند طائفة من فلاسفة الغرب ، ثم عند طائفة من فلاسفة الاسلام ، وبعدئذ يتعين ان اعرض لأهم عناصر التوفيق بين التسيير والتخيير كما ينبغى أن تستمد من الحقائق الوضعية للحياة .
وعلى ذلك ينبغى أن يكون توزيع موضوعات الباب الحالى على ثلاثة فصول كالآتى :

الفصل الأول ـ التوفيق بين التسيير والتخيير عند بعض فلاسفة الغـرب .

الفصل الثانى ـ التوفيق بينهما عند بعض فلاسفة الاسلام .

الفصل الثالث ـ فى بعض عناصر التوفيق ، مستمدة من بعض الحقائق الوضعية للحياة .

الفصل الأول

التوفيق بين التسيير والتخيير
عند بعض فلاسفة الغرب

لقد تعددت محاولات التوفيق بين التسيير والتخيير لدى فلاسفة العصرين الوسيط والحديث فى أوروبا ، واتخذت هذه المحاولات صيغا شتى يضيق المقام عن التعرض لها كلها أو جلها ، لكنه لا ينبغى أن يضيق عن التعرض لبعضها . وقد اخترت هنا بعض صيغ التوفيق عند أربعة من كبار فلاسفة الغرب ، من ذوى الاتجاهات الروحية الواضحة التى تسلم بالنواميس الخلقية الطبيعية ، وبحرية الارادة ، وبالخلود ، وفى النهاية بالمصير الروحى الخلقى للانسان ، وذلك كله يلتئم مع الاتجاهات التى اقتنعنا فى النهاية بصحتها ــ فى الجملة ــ وبصرف النظر عن التفصيلات التى قد لانحتاج اليها فى هذا المقام .

وهؤلاء الفلاسفة الأربعة بترتيبهم الزمنى هم : القديس أوغسطين ، ثم القديس توما الاكوينى ، ثم مالبرانش ، ثم كنط ، وسنعالج فى مباحث أربعة متتابعة موقف كل منهم من التوفيق بين التسيير والتخيير .

المبحث الأول

موقف القديس أوغسطين
من التوفيق بين التسيير والتخيير

يرى القديس أوغسطين (٣٥٤ ــ ٤٣٠ م) « أن الشر نوعان خلقى وطبيعى ، وفى الحالين لا ينسب الى الله ، ولكن الله يسمح به ، ثم يستخرج منه الخير . وما دام الشر عدما ، فليس البحث عن علته بحث عن مصدر وجود ، بل عن مبدأ نقص ، وليس يكون مبدأ النقص الا فى المخلوق . فالشر الخلقى أو الخطيئة سوء استعمال الحرية بنبذ الخير الدائم والاقبال على خير زائل . فهو عدم النظام فى الارادة ... وان سأل سائل كيف أعطانا الله حرية تخطىء ، أو ليس هو المسئول عن الشرور ؟

أجبنا أن الارادة خير من حيث هى قدرة على الاختيار ، وهى رديئة شريرة حين تكون على غير ما ينبغى أن تكون ، فهنا أيضا لا يوجد الشر خارج الخير . انه لكمال أن نقدر على العمل باختيارنا ، وأن نراعى بارادتنا الحرة النظام الموضوع من الله فنساهم على نحو ما فى فعل الخالق . فكيف يمكن أن يحرمنا الله اياها ؟ » .

كما يقرر أيضا : « اذا كانت خيرات النفس وخيرات الجسد لاترضى نزوعنا الطبيعى الى السعادة ، فهل هذا النزوع عبث ؟ كلا ان فى الطبيعة نظاما وغائية يجد العقل من الضرورى الاقرار بها كقانون كلى . فالنزوع الطبيعى الذى لا ينتهى الى غايته تناقض صريح ، وشىء غير معقول ، فلا يبقى الا ان نقر بموجود اعلى كامل سرمدى هو الخير الأعظم ، وهو سعادتنا الكاملة الدائمة . فكما أن حياة الجسد هى النفس ، فكذلك حياة النفس هى الله ، ونحن حين ننزع الى الخير الكامل أو السعادة ننزع فى الحقيقة الى الله نزوعا طبيعيا تلقائيا .

ومهما نفعل فنحن نفعل ما يريده الله ، فعلينا أن نطابق بين ارادتنا والارادة الالهية ، وأن نحول القضية المعربة عن الواقع الى قضية معربة عن الواجب ، فان فلسفة اخلاقية لا تتصور بدون الزام وبدون جزاء ، فقد نرى بوضوح أين توجد السعادة الحقة ، ثم نريد ونختار سعادة اخرى ، فلا تبقى حرمة للفضيلة ولا يبقى لها سند ، فاذا كان الله قد وضع نظاما معينا فينا وفى سائر الأشياء فانما وضعه لكى يحترم كما قدمنا (١) » .

المبحث الثانى

موقف القديس توما الأكوينى من التوفيق بين التسيير والتخيير

يعتبر القديس توما الأكوينى (١٢٢٥ — ١٢٧٤ م) من أبرز فلاسفة العصر الوسيط فى أوروبا ، وقد أحدثت فلسفته تأثيرا عميقا فى عدد مذكور من الفلاسفة الذين لحقوه . وقد قرأ للفيلسوف العربى ابن رشد وتعمق فيه ، وتأثر به أيضا ، وان كان قد دخل فى صراع مع الرشديين كما دخل فى نفس الصراع مع الأوغسطينيين (٢) الذين كانوا يقولون ان أزلية العالم

---

(١) عن « تاريخ الفلسفة الأوروبية فى العصر الوسيط » للدكتور يوسف كرم ١٩٦٥ ص ٤٨ — ٥٢ .

(٢) هم اتباع القديس اوغسطين الذى تحدثنا عنه آنفا .

مستحيلة قطعا ، وكان هو يقول مع ابن ميمون والبرت الأكبر بامكانها عقلا . وهو يعد — كالفيلسوف العربى ابن رشد — من افضل شراح ارسطو الفيلسوف الاغريقى العظيم .

وفى شأن التسيير والتخيير يتساءل القديس توما : « هل تقتضى الحرية ان يصدر فعل الارادة عنها أصلا ؟ لقد قيل هذا ولكنه غير صحيح ، فان الله المحرك الأول الذى يحرك كل قوة الى فعلها ، فالله يحرك الارادة بأمالته اياها باطنا ؛ وليس هذا التحريك قسرا ، لأن المقسور هو الذى يتحرك ضد ميله الخاص ، والله يحرك الارادة بأن يؤتيها ميلها الخاص فتتحرك من تلقاء نفسها ، لذلك لا يرتفع الثواب او العقاب ، وانما كان يلزم الارتفاع لو كانت الارادة تتحرك من الله بحيث لا تتحرك من تلقاء نفسها .

أجل ان الانسان باختياره يحرك نفسه الى الفعل : لكن ليس ضروريا للاختيار ان يكون المختار هو العلة الأولى لنفسه ، كما ليس يلزم لكون الشىء علة لآخر ان يكون علته الأولى ، فالله ، كما ان بتحريكه العلل الطبيعية لا يزيل كون افعالها طبيعية ؛ كذلك بتحريكه العلل الارادية لايزيل كون افعالها ارادية ، فانه انما يفعل فى كل شىء بحسب طبيعة الشىء »(١) .

وقد ذهب القديس توما ايضا الى « أن الشىء الوحيد الذى يلزم الارادة هو الخير المطلق أو السعادة القصوى . ذلك لان الارادة بمجرد ما تمارس نشاطها ، فان ثمة شيئا لابد أن تريده بالضرورة ، ولا يمكن لها الا تريده ، وذلك هو الخير المطلق **le bien absolu** الذى من شأنه أن يشبع سورتها اللامتناهية . ولكن لما كان الخير الذى يعرض لها فى هذا العالم هو بالضرورة خير نسبى لا يخلو من أوجه نقص ، فان شيئا لا يمكن أن يلزم الارادة أو أن يحملها على العمل بالضرورة .

ومعنى هذا بعبارة أخرى انه لما كانت الضرورة الوحيدة التى تقهر الارادة على الفعل انما هى السعادة القصوى ، فان الارادة حرة بالقياس الى كل شىء آخر ، أعنى بالنسبة الى كل ما عدا هذا الخير المطلق . وبما أن هذا الخير المطلق لا وجود له فى عالمنا الحاضر ، ما دامت السعادة القصوى أمرا ممتنعا فى عالم ناقص ملىء بالشقاء والشرور ، فان الارادة اذن حرة بصفة عامة ، وهكذا نرى أن القديس توما يستنتج وجود الحرية هنا من وجود الضرورة هناك .

ولكن ما هو موقف الارادة الانسانية بالنسبة الى تلك الخيرات

---

(١) المرجع السابق ص ١٧٥ ، ١٧٦ .

الأرضية الناقصة ؟ هنا ينسب القديس توما الى الارادة الانسانية حرية خاصة يسميها حرية اللاتحدد او اللاتعين **liberté d'indétermination** فيقول ان الارادة تجد نفسها في حالة تردد امام كل خير ناقص تلتقي به ، لأنها قد تنظر الى ما فيه من جانب خير فتنتصر له ، أو قد لا ترى منه الا ما فيه من جانب شر فتثور عليه .

وما يحمل الارادة على رؤية هذا الجانب دون ذاك انما هو نظرها العقلي الذي يترتب عليه حكمها العملي . فالفعل الحر عنده هو ثمرة مشتركة للعقل والارادة معا ، لأن كل تصميم ارادي هو وحدة مشتركة قوامها سيطرة الارادة على الحكم العملي **la maitrise de la volonté sur jugement pratique** او بعبارة أصح تحديد العقل للارادة في مجال العلية الموضوعية ، وتحديد الارادة للعقل في مجال العلية الفاعلية . وهكذا ينتهي القديس توما الى القول بأن حريتنا تنحصر في سيطرتنا على احكامنا وسيطرتنا على أحكامنا تنحصر في سيطرتنا على انتباهنا » (١) .

المبحث الثالث

موقف مالبرانش
من التوفيق بين التسيير والتخيير

من أحسن الفلاسفة المؤمنين بالمصير الخلقي للانسان نقولا مالبرانش N. Malebranche (١٦٣٨ — ١٧١٥ م) وقد تتلمذ على فلسفة القديس أوغسطين ، ثم على فلسفة ديكارت . وقد أعجب بهذا الأخير اعجابا خاصا ، خصوصا بمنهجه القائم على وجود الله وروحانية النفس وخلودها .

وهو يعرف الارادة بأنها « محبة الخير على العموم ، ويلاحظ اننا لا نحب شيئا الا أن يكون خيرا حقا ، أو يبدو كذلك . ويقول ان هذه المحبة يطبعها الله فينا ، وانها مبدأ محبة الأشياء بالخصوص . فالارادة هي الأثر المتصل الصادر عن صانع الطبيعة والموجه للنفس نحو الخير على العموم . واذا ما جاء الى النظر في حرية الارادة اثبت الحرية بشهادة الوجدان ، وبما قال من أن موضوع الارادة الخير على العموم ، اذ متى كان الحال هكذا كان في استطاعة الانسان أن يمتنع من محبة أي خير جزئي لقصور الخيرات الجزئية عن استنفاد كفايته للمحبة وارضاء ارادته كل الرضا .

---

(١) عن كتاب « مشكلة الحرية » للدكتور زكريا ابراهيم طبعة ثانية ص ١٦٠ ، ١٦١ وهو يحيل القارىء الى :

Laporte : La Liberté et L'attention Selon Saint Thomas. La Revue de Métaphysique et de Morale 1934 p. 21.

ثم يضطر الى القول بأن الاختيار فعل صورى فحسب أو فعل باطن عاطل عن الفاعلية من حيث أن الفاعلية لله وحده ، والله هـو الذى يحقق ارادات الانسان : بل ان الله هـو الذى يصور لنا فكرة الخير الجـزئى ويدفعنا نحوه . فلا يبقى للنفس فعـل . ومهما نقل ان الاختيار فعـل صورى : فالمذهب ينفى كل فعـل عن المخلوق . واذا سألنا : كيف نعزو الخطيئة الى الله ؟ أجاب مالبرانش بأن « الخاطىء لا يصنع شيئا من حيث أن الشر عدم ، وانما هو يقف ويطمئن عند الخير الجزئى ، ولا يتبع الله . أو ليس وقف دفع الله وتوجيهه يستلزم بذل فعل ؟ » .

كما يقول أيضا « العقل صوت الله فينا ، ومن لا يصغى اليه يقع فى الخطأ والخطيئة ، ويحـكم على الأشياء بعقله الخاص لا بالعقـل الكلى الموجود فينا كجزء لا شخصى الهى يستطيع استكشاف النظام بالرغم من اختلاف تكوين العقول بالتربية والعادة وظروف المكان والزمان . هـذا الاختلاف هو السبب فى اختلاف الأخلاق ، أما اذا عاد الناس الى العقل الخالص ، فانهم يهتدون الى نفس القواعد الأخلاقية . وفى كل هذا يتابع مالبرانش القـديس أوغسطين ويخالف ديكارت ، لكن المذهب فى جملته عبارة عن استخلاص النتائج المنطوية فى مذهب ديكارت (١) » .

كما يذهب مالبرانش أيضا الى أن الله هو وحـده العلة الحقيقية « وأن هذه العلة لا يمكن أن تهب قوتها للمخلوقات ، فهى لا تستطيع بحال أن تخلق عللا حقيقية بمعنى الكلمة ، لأن الاله لا يستطيع أن يخلق آلهة ، وتبعا لذلك فهو يقرر أننا لسنا مطلقا عللا فاعلية تحدث الحركة ، بل نحن مجرد علل « مصادفة » أو علل « اتفاقية » Causes occasionnelles

والواقع أن ما يسميه مالبرانش بالحرية انما هو مجرد تعبير عن قدرة الارادة على الانصراف الى اللذات والانقياد للخيرات الجزئية ، بدلا من أن تنزع بالضرورة الى الخير الأسمى بصفة عامة . فالحرية عنده هى امكانية الانقياد للذة ، والبعد عن الخير الأعظم ، وهذا فى الحقيقة هو أعظم مظهر للعبودية ، وأعلى صورة من صور الاسترقاق ... (٢) » .

---

(١) عن « تاريخ الفلسفة الحديثة » للدكتور يوسف كرم طبعة ١٩٦٢ ص١٠٣،١٠٤ .

(٢) عن كتاب « مشكلة الحرية » للدكتور زكريا ابراهيم طبعة ثانية ص ١٦٢ .

المبحث الرابع

موقف كنط

من التوفيق بين التسيير والتخيير

من أكثر الفلاسفة توفيقا فى محاولات التوفيق بين التسيير والتخيير عمانوئيل كنط وهو يرى أن التناقض بين الحرية والحتمية قد يمكن حله بالرجوع الى تفرقته المشهورة بين الظواهر الخاضعة للزمان والمكان ، وبين الحقائق التى هى خارجة على الزمان والمكان : « فالحياة الانسانية فى نظره مزدوجة ، لأن هناك أولا وجودنا الحسى الذى يتمثل فى سلسلة من الأفعال الخارجية وهـذه تندرج تحت عالم التجربة ، فهى لهذا مترابطة كسائر الظواهر ، وفقا لقوانين الحتمية ، ومن هذه الناحية يمكن اعتبار الانسان مجرد ظاهرة .

ولكن يجب أن يلاحظ من ناحية اخرى أن أفعالنا الخارجية ليست سوى رموز أو مظاهر تعبر عن خلقنا الباطنى ، اى عن « ذاتنا » الحقيقية . وهذه الذات أو الأنا ليست باطنة فى الزمان ، بل هى عالية عليه ، فنحن اذن خاضعون لقوانين الضرورة فى جانبنا الذى يخضع للزمان ، ويتحقق فى عالم التجربة ، ولذلك فان أفعالنا مرتبطة ارتباطا ضروريا بما تقدمها ، أعنى بالبواعث والدوافع السابقة عليها ، بحيث انه لو تمكن أحد من معرفة سائر بواعثنا ودوافعنا ، بل سائر أفكارنا وانفعالاتنا لاستطاع أن يحسب سلوكنا فى المستقبل بدرجة من اليقين قد لا تقل عن حسابنا لكسوف الشمس أو خسوف القمر » (١) .

وكنط لا يتحقق من وجود حرية الارادة التى ينسبها الى ذواتنا عن طريق التجربة السيكولوجية ، ولا عن طريق البرهان المنطقى ، بل عن طريق الشعور بالواجب : فالواجب هو القانون الذى يحدد ما ينبغى أن يكون ، بعض النظر عما كان أو ما هو كائن او ما سوف يكون (٢) ولو أننا كنا نحيا مجرد حياة زمانية محسوسة لما كان فى وسعنا أن نتحدث الا عما كان ، وعما هو كائن ، وما سوف يكون ، أعنى عن الظواهر الماضية والحاضرة والمستقبلة فقط ، دون أن يكون فى وسعنا بأى حال أن نتحدث عما ينبغى أن يكون ، أو أن نتصور ما يجب أن يكون ، وليس ثمة واقعة أو ظاهرة يمكن أن تثبت عكس ذلك .

---

(١) عن المرجع السابق ص ٣٨ ، ٣٩ .

(٢) Kant : Fondements de la M taphysique ces Moeuis Trad. Fr. (Barni) p. 100.

ومهما حاول الناس أن يبرروا أمامنا حدثا سيئا قد وقع بقولهم مثلا أن هذا العامل أو ذلك قد تسبب ضرورة فى حدوثه ، أو بقولهم ان شيئا ما بعينه كان لابد أن يفضى حتما الى وقوع هذا الحدث السيء ، وليكن مثلا كذبة قيلت ، فان كل هـذه الاعتبارات المستندة الى التجربة او الى الزمان لا يمكن ان تمنعنا من أن نقـرر بأن هـذه الكذبة ما كان ينبغى أن تحدث بل هى لا يجب مطلقا أن تكون .

وهكذا نرى أن كنط قد حول انظارنا الى مجال جديد ، لأننا لم نعد بصدد وجهة نظر منطقية او تجريبية ، بل نحن هنا فى مجال اخلاقى قوامه فكرة الواجب . أجل فان حياتنا الحسية ليست كل شيء ، لأننا نحيا حياة اخلاقية ، وهذه وحدها هى حياتنا الحقيقية ، اذ أن ذاتنا الحقيقية انما تتمثل فى حياتنا الأخلاقية . والواقع أن الشيء الوحيد الذى يجب اعتباره يقينيا مباشرا مطلقا انما هـو الواجب . والواجب فى نظـره يتصف بأنه صورى محض ، طابعه النزاهة المحضة ، ورائده التعبير عن صوت العقل ، دون الخضوع لأى شيء آخر (١) .

ان كل ما عدا الواجب قـد يحوطه الشك ، وقد يحتمل النقاش لأنه شرطى hypothétique واما الواجب فهو وحده الذى يتصف بطابع الأمر المطلق ، طابع اليقين الذى لا يقبل جدالا ولا نقاشا . ان الشر لا ينبغى أن يكون ، بغض النظر عما اذا كان موجودا بالفعل ، أو ما اذا كان قد وجـد أو ما اذا كان من الممكن أن يوجد فى المستقبل . تلك هى صرخة العقـل ، والعقل هـو فى الحقيقة صميم وجـودنا ، ان لم يكن هو جوهر ذاتنـا المتعالية » (٢) .

الفصل الثانى

التوفيق بين التسيير والتخيير
عند بعض فلاسفة الاسلام

انقسم ائمـة المسلمين الى فريقين : فريق يؤمن بالتسيير المطلق ، وآخر يؤمن بالتخيير المطلق ، واستند كل فريق منهما الى آيات ونصوص كثيرة تؤيد وجهة نظره : وبلغ هـذا الانقسام ذروته فى الخلاف بين اهـل الجبر والمعتزلة .

« أما الأولون فذهبوا الى أن الانسان لا حرية له على وجه الاطلاق ، وأن كل فعل من أفعاله ليس من كسبه ، بل هو مفروض عليه فرضا . أما

---

(1) Kant : Critique de la Raison Pratique trad. fr. Par Picavet Alcan p.p. 51-52.

(٢) عن « مشكلة الحرية » المرجع السابق ص ٤١ .

المعتزلة فقالوا بحرية الانسان واستقلاله فى القيام بأفعاله ، مما يجعله مسئولا عنها وأهلا لأن يعاقب أو يثاب عليها . فهم يريدون اذن ان يرفعوا التناقض الذى يقع فيه أهل الجبر ، وهو أن يكون المرء مجبرا واهلا للعقاب والثواب فى الوقت نفسه . وبديهى أن راى الجبرية راى ضعف وتخاذل وتواكل ، وفيه اقرار بتكليف الانسان بما لا يطاق . ولو كان الأمر كذلك لفقدت القواعد الأخلاقية قيمتها ولوزع الثواب والعقاب بطريقة قائمة على التعسف . ولا يخلو راى المعتزلة من الشطط والغلو لأنه يفضى لا محالة الى انكار تدخل الارادة الالهية (١) » .

ويضيق المقام الحالى عن سرد حجج كل من الفريقين ، أو مناقشتها، أو تتبع تاريخ الفكر الاسلامى من هذه الناحية فان ذلك يبعد بنا حتما عن نطاق دراستنا ذات الطابع الوضعى ، وينتقل بنا الى مناقشات تيولوجية قلنا فيما سبق أنها ليست من وسائلنا فى محاولة الوصول الى الحقيقة . انما مما يفيد القارىء حتما أن يعلم شيئا عاما عن بعض محاولات التوفيق بين هذين الاتجاهين المتعارضين ، لأنها تلتقى - بالأقل فى نتائجها الكلية - مع بعض الحلول التى وصلت اليها الفلسفة الوضعية بوجه عام . وسنعرض فيما يلى لموقف عدد ممن حاولوا هذا التوفيق بصورة أو بأخرى مفردين لكل واحد منهم مبحثا على حدة :

المبحث الأول

موقف بعض المعتزلة
من التوفيق بين التسيير والتخيير

المعتزلة اسم نشأ بمعناه الحرفى عندما اعتزل واصل بن عطاء استاذه الحسن البصرى لخلاف بينهما فى الرأى لكنه « بات اسماً يطلق على نهج فكرى ذى طابع خاص مؤداه ان ينظر الى مسائل الدين بالعقل ومايتبعه حجة واقامة برهان ، لا بمجرد الاستناد الى رواية عن القواعد التى وضعها السلف ، لكننا فى بحثنا عن معتزلة المرحلة التى نتحدث عنها - القرن التاسع الميلادى - من وقفة نقفها فى بغداد علماً أن كبار شيوخهم مقيمون فى البصرة ، ويكفى أن يكون من بينهم أبو الهذيل العلاف (٧٥٢ - ٨٤٩) الذى يلقب بأنه « شيخ المعتزلة » والذى يتبعه مذهب يحمل اسمه فيقال « الهذيلية » وكذلك تلميذه ابراهيم بن سيا النظّام (توفى نحو ٨٤٥ ميلادية أو قبل ذلك بقليل) .

---

(١) عن كتاب « ابن رشد وفلسفته الدينية » للدكتور محمود قاسم طبعة ١٩٦٤ ص ١٨٥

هذا هو شيخ المعتزلة ينفرد وحده بعشر قواعد — كما يقول صاحب « الملل والنحل » — نقرؤها عنه فاذا هى تمس لطائف أفكار تكاد تفلت منك رؤيتها لدقة الفواصل فيها ورقتها . واذن فقد أصبحنا أمام عمــل مرهف بالمعنى الدقيق لصفة الارهاف ، لأنه عقل كحد الموسى . فلا غلطة فى الفكرة المطروحة ولا خشونة فى طريقة تناولها وتحليلها ، كأنما المفكر هنا يعالج لفيفة من خيوط الحرير يريد أن تستقيم بين أصابعه تلك الخيوط فلا يتداخل بعضها فى بعض . . .

وأما المسألة الثانية عند العلاف فهى خاصة بالارادة عندما تنسب الى الله تعالى ، فلقد الفنا أن تنسب الارادة الى مريد مشخص معين كالفرد الواحد من بنى الانسان ، كما ألفنا أن تتمثل هذه الارادة فى عزمات جزئية لكل منها ظروفها المكانية والزمانية . . . لكننا لو ظللنا نقيد الارادة فى كل حالة من حالاتها بمثل هذه الظروف المكانية الزمانية لمـا استطعنا أن نتصور المقصود بنسبة الارادة الى الله تعالى . ولذلك حاول العلاف أن يبين كيف تكون هنالك ارادات مطلقة من قيود الظروف المحددة هذه ، حتى اذا ما فرغ من اثبات ذلك جعل الارادة الالهية من هذا القبيل المطلق ، فهو يريد ما يريده فى غير لحظة معينة من زمان ولا محل معين من مكان . . .

ولمـا كانت أوامر التكليف قـد تعصى وقد تطاع ، كانت المســألة الرابعة عند العلاف هى حرية الاختيار عند الانسان . فهو كسائر المعتزلة « قدْريون » (بسكون الدال) بمعنى أن للانسان قدرة على أن يطيع الأمر وقدرة على أن يعصى ليكون الثواب والعقاب بعد ذلك قائمين على أساس عادل . لكن العلاف يضيف الى هذا الموقف المعتزلى العام اضافة خاصة به ، اذ يقول ان الانسان وان تكن لديه هذه الحرية فى الحركة وهو ما يزال فى الحياة الدنيا ، فهو اذا ما صار الى الآخرة بات مجبراً يتحرك كما يراد له أن يتحرك » .

وهنـا يعلق الدكتور زكى نجيب محمـود على هـذا الرأى قائلاً : « ولست أدرى ماذا نفيد بهـذه الفكرة العجيبة ؟ اننا اذ نطرح للمناقشة مسألة الحرية بالنسبة للانسان ، هنا على هـذه الأرض ، انما نلتمس ما يبرر أو لا يبرر المسئولية الخلقيـة التى تستتبع ثواباً أو عقاباً ، اما أن نطرح الموضوع نفسه بالنسبة الى حركات الناس فى آخرتهم فضرب من الترف العقلى الذى لا يشـغل — فى رأينا — الا من يأخذ المشكلة اخـذاً جاداً . . .

ولعل العلاف وهو فى صدد هذا الجزء من معالجته لمشكلة الارادة متى تكون حـرة ومتى تكون مقيدة استدرك أمراً فاته ، وهو الذى جعله

مسألة خامسة ، اذ كأنما افاق ليسأل نفسه قائلا : وهل تكون فى الحياة الآخرة حركة على الاطلاق حتى نقول عنها انها حرة او مجبرة ؟ اليس الصواب والمعقول هو أن تنقطع الحركة بانقطاع الحياة الدنيوية المادية الطبيعية لتصير الكائنات فى آخرتها الى سكون دائم ؟ وبرهان ذلك قريب ، فكل ما ليس له أول لا يكون له آخر ، واما ما يتناهى الى اول يبدأ عنده الظهور والحدوث ، فهو أيضاً يتناهى الى آخر يختفى عنده وتبطل حوادثه . فاذا كانت الحركة ذات أول بدات به ، فلابد أن يكون لها آخر تقف عنده » (١) .

وبطبيعة الحال ان القول بانقطاع الحركة بانقطاع الحياة الدنيوية لتصير الكائنات فى آخرتها الى سكون دائم ، قول لا يتفق مع الايمان بدوام الحياة بعد الموت ، ولا حتى مع الاتجاه السائد فى جميع العقائد من وجود حياة اخرى طبيعية لا تعرف هذا السكون الدائم المزعوم .

وبحوث علم الروح الحديث متفقة على أن الحياة ممتدة لا تنقطع لحظة واحدة ، وعلى أن الحركة موجودة هناك كما هى موجودة هنا ، وان اختلف أسلوب الحركة فحسب . فحيث تجرى الحركة هنا بالتكوين العضوى كله ، وبالتالى ببطء ومشقة ، فانها تجرى هناك بقوة العقل وحده ، فهى بالتالى حركة تجرى فى سرعة وفى يسر .

ومن ثم فانه ينبغى أن يثار نفس التساؤل هناك كما يثار هنا ، وهو هل الانسان حر أو مجبر ، والجواب يبدو انه لا يختلف كثيراً هناك عنه هنا ، لأن الانسان يملك دائماً قدراً من حرية الاختيار محكوماً بنواميس طبيعية عديدة على هذه الارادة أن تعرف كيف تشق طريقها بينها وبواسطتها .

أما عن اثارة النقاش فى مبدأ الحركة ونهايتها ، وهل كانت ذات أول بدات به أم لا ، وبالتالى هل لها آخر تقف عنده أم لا ؟ فلا تجدينا كثيراً فى هذا النطاق وتخرج فى الواقع عنه الى نطاق ما وراء الطبيعة ، وهو النطاق الذى حاولت أن اتجنبه على قدر الامكان حتى لا يدخل بنا الى متاهات لا تنتهى لكى أحاول أن أحصر الموضوع — على قدر الامكان — فى دائرة الحقائق الوضعية التى تكشّفت عنها بحوث العلم الحديث بما فى ذلك بحوث علم الروح وهى محض بحوث وضعية صرف .

* * *

ثم يقول الدكتور زكى نجيب محمود فى موضع لاحق : « هل نترك البصرة لنعود الى بغداد فنستأنف السير على طريقنا المرسوم ، قبل أن نمر

---

(١) عن كتاب « المعقول واللامعقول فى تراثنا الفكرى » ص ١٢٤ — ١٢٨ .

على معتزلى آخـر لصيق بالعلاف من وجوه كثيرة ،فهو من ذوى قرباه الاقـربين ، ثم هـو من تلاميذه المقربين ، وذلك هو ابراهيم بن سيّار النظام . ويبـدو أن التلميذ تفوق على استاذه تفوقاً ظاهراً لم يخطئه المعاصرون لهما .

وهـذا هـو الجاحظ وقـد عاصرهما فى البصرة قبل أن ينتقل الى بغداد ــ يقـول عن النظّام : « كان الأوائل يقولون فى كل الف سنة رجل لا نظير له ، فان كان ذلك صحيحاً فهو النظّام » (والقول مأخوذ من رواية المرتضى فى « المنية والأمل » ص ٢٩) . ان كاتب هذه الصفحات ليقـدّر الجاحظ تقديراً لا يكاد يكون له حدود ، فاذا وجده يقول قولاً كهذا فى النظّـام كان خليقاً به أن يأخذ اهبته ويشحذ قريحته ، ليلتقى بالنظّام وهو فى اعلى قدراته ، فمـاذا كانت افكار النظّـام الأساسية ، بناء على ما ذكره الشهرستانى فى « الملل والنحل » ؟

انه يذكر لنا ثلاثة عشر موضوعاً تميز بها النظّام فلنستمع الى هذا المفكر ، الذى لا يجود بمثله الزمان الا مرة واحدة كل الف عام فى تقدير الجاحظ ، لنستمع اليه وهـو يعرض موضوعاته تلك بمـا يرى فيها من رأى ، وقد استبحنا لأنفسنا أن نتقمصه لننوب عنه فى العرض على نحـو ما صنعنا مع العلاف .

كانت مسـألته الأولى عن القدر ــ اى حـرية الارادة الانسانية فى الاختيار ــ فذهب الى ما ذهب اليه المعتزلة جميعاً من أن الانسان مريد لمـا يفعل ، ومسئول عمـا يفعل ، لا فرق فى ذلك بين خير يأتيه أو شر يقترفه ، ولو أخذنا برأى غير هذا الرأى لتعذر علينا أن نفهم كيف يكون الانسان مسئولاً ، وعلى أى أساس عادل يثاب على خير يفعله ويعاقب على شر يجنى به على نفسه وعلى الناس ؟

ولكن النظّام يضيف الى هذا القول المشترك بين سائر المعتزلة بعداً يتميز به ، وهو أن الله لا يجوز وصفه بالقدرة على فعل الشر والمعصية ، وليست الشرور والمعاصى مقدورة له بأية صورة من الصور . وهذا مذهب نقبله من النظّـام قبولاً مطلقاً وبغير تحفظ ، لأنه مذهب اذا حوكم أمام العقل كان مقبولاً ، واذا حوكم بالاحساس العام كان مقبولاً كذلك .

واننا لنعجب من قوم عارضوه وكانوا نفراً كثيراً ، بحجة أن هـذا يحد من قدرة الله المطلقـة . وذلك كأنما القدرة ــ على حد تعبير الدكتور زكى نجيب محمود ــ يمكن فهمها فهماً صحيحاً اذا نحن عزلناها عن طبيعة الذات القادرة ، والا فهل تشع الشمس ظلمة ، هل يخرج المـاء ناراً ؟ اننا اذ نعنى الله بالقدرة المطلقة فانما نتصورها قدرة فيما هو به اله ، اننا اذ نقول عن فنان انه قادر على ابداع فنى من هذا النوع أو ذاك لا يحق لنا أن نقول عنه انه كذلك قادر على تحطيم الأثر الفنى بعد ابداعه !

نعم انه يستطيع ذلك ، لكنه يستطيعه لا من حيث هو فنان ، وكذلك قل ان الله تعالى قادر على خلق ما يتفق مع كونه الهاً ، واما انه قادر كذلك على فعل الشر واتيان المعاصى فقول يتضمن انه بمثل هذا الفعل يبطل أن يكون الهاً ، وفى ذلك من التناقض ما فيـه ، ثم ماذا يفيده القائلون بقول كهذا ؟ ما الذى يستقيم به فى حياتهم مهما تنوعت تلك الحياة من عبادة الى صناعة وتجارة وزراعة ؟ أم هى لحاجة عمياء تضر ولا تفيد ؟

كان النظّام على حق ، وكان معارضوه على باطل حين قال هو ان الله قادر على فعل كل ما يعلم ان فيه صلاحاً لعبادة وليس هو بقادر من حيث هو اله على أن يفعل بعباده فى الدنيا ما ليس فى صالحهم وصلاحهم ، وحين قال المعارضون بأن ذلك يجعل الله مجبراً على ما يفعله ، اذ القادر عندهم هو من يستطيع الفعل والترك أيا كان ذلك الفعل .

واننا اليوم لنحى « النظّام » حين رد على معارضيه بما قد يرد به مفكر يعيش فى عصرنا اذ قال ما معناه : ما الفرق بين أن اقول ان الله غير قادر على فعـل الشر ، وبين أن أقـول انه قادر على ذلك لكنه لا يفعله ؟ اليس هـو فى كلتا الحالتين لا يفعله ؟ وهو رد يأخذ فيه النظّـام معانى العبارات بما تتضمنه من الجوانب العلمية وحـدها ، وما لا يستحيل أن يتحول الى عمل فهو — فى الحقيقة — بغير معنى » (١) .

وفى الواقع أنه من الناحية العلمية قد لا يوجد فارق بين القول بأن الله غير قادر على فعل الشر ، والقول بأنه قادر على ذلك لكنه لا يفعله ، لكن من الناحية الفلسفية يبدو الفارق هاماً ، لأننا اذا قلنا أن الله غير قادر على فعل الشر فمعنى ذلك اننا ينبغى دائماً أن نبحث عن مصـدر محـدد للشر . قد يكون هو الانسان نفسه ، وقـد يكون هو كائنات غيبية غـير الانسان ، أو بالاضـافة الى الانسان نفسه . والشر هـو الخطأ ، والكل عرضة للخطأ ما دام الكل يملك ولو قدراً محدوداً جداً من حرية الاختيار .

واذا قلنا ان الله قادر على فعـل الشر لكنه لا يريده ، فمعنى ذلك انه قد يريد أفعالاً تبدو لنا بذاتهـا شراً ، لكنها قد تطوى خيراً حقيقياً يراه بحكمتـه ولا نراه نحن بحماقتنا ، وعندئذ لا ينبغى أن نعلل هـذه الأفعال بخطأ الانسـان فى الجسـد أو فى خارج الجسد . وعلى اية حال فـلا نريد أن نتغلغل كثيراً فى هـذا النقاش لأنه فى الواقع ينتقل بنا الى مباحث فلسفية متشعبة تخرج حتماً عن الاطار الوضعى لموضوع التسيير والتخيير الذى قد يبدو فى جل جوانبه مستقلا عن أمثال هذه المناقشات الثيولوجية التى لا يمكن أن تتوقف أبداً .

---

(١) عن الدكتور زكى نجيب محمود . المرجع السابق ص ١٣٢ — ١٣٤ .

المبحث الثانى

موقف أبى الحسن الأشعرى
من التوفيق بين التسيير والتخيير

من أهم محاولات التوفيق بين الحرية والجبرية تلك التى قام بها الامام أبو الحسن على بن اسماعيل الأشعرى (١) « الذى لم يرتض قول المعتزلة فى اطلاق ارادة الانسان واختياره ... فكان له رأيه الذى اصبح فيما بعد الرأى الذى تقول به الجماعة « أهل السنة » .

يقول « دى بور » فى كتابه عن « تاريخ الفلسفة الاسلامية » (٢) : « وظهر من بين صفوف المعتزلة رجل كانت رسالته أن يتوسط بين مختلف الآراء ، ويقيم بناء المذهب الذى عرف فى الشرق ثم فى سائر بلاد العالم الاسلامى بأنه مذهب أهل السنة . وقد استطاع الأشعرى أن يجعل لله ما يليق دون أن يتحيف حق الانسان . فالانسان عنده يمتاز بأنه يستطيع أن يضيف الى نفسه ما يخلقه الله فيه من الأفعال وأن يعتبر ذلك من كسبه ...

ان الأشعرى قد وقف فى وجه المعتزلة فانتزع من بينهم الانسان الذى جعلوه خالقا منفردا بخلق أفعاله وتدبير وجوده . وكأنه يطاول اله العالمين وينازعه سلطانه .. انتزع هذا الانسان الالهى ، ونزل به الى واقع الحياة البشرية فجعله كاسبا لأفعاله لا خالقا لها ، عاملا بارادته ولكن فى ظل من ارادة الله ومشيئته ...

وقد عد كثير من العلماء والباحثين قول الأشعرى « بالكسب » لغزا تندروا به ، ووضعوه موضع العقد التى لا يعرف لها حل ، أو الأمور التى لا يستبين لها وجه ، ذلك أنهم لم يروا فارقا واضحا بين « الخلق » الذى يقول به المعتزلة وبين « الكسب » الذى يقول به الأشعرى ويراه مناقضا للقول بالخلق !

يقول ابن تيمية (٣) فى تفنيد نظرية الكسب ... « ولا يقول الأشعرى معقولا ، بل حقيقة قولهم — اى الأشعرية — قول جهم (٤) أن العبد لا قدرة له ولا فعل ولا كسب (٥) » .

---

(١) ولد بالبصرة عام ٢٦٠ أو ٢٧٠ هجرية وتوفى حوالى سنة ٣٣٠ هـ راجع ترجمة حياته فى « عقيدة السفارينى ص ٢٧٥ » .

(٢) ترجمة ابى ريدة ص ١١٧ .

(٣) فى « النبوات » لابن تيمية ص ٩٧ .

(٤) جهم بن معبد رأس الجبرية .

(٥) عن كتاب « القضاء والقدر » للاستاذ عبد الكريم الخطيب ص ١٧٣ ، ١٨٤ .

وعلى أى ، فان نظرية الكسب هذه قد دار حولها الباحثون لاليثبتوا للانسان اختيارا مطلقا ، كما يقول المعتزلة ، وانما ليثبتوا للانسان نوعا من الاختيار وأن يضعوه بين الاختيار والجبر ، فلا هو مختار مطلق ، ولا هو مجبر ملزم ... ان له ارادة ، ولكنها ارادة مقيدة باكثر من قيد .

ولقد صار الأشعرى بقوله هذا زعيما لحركة أطلق عليها لفظ « الأشاعرة » نسبة اليه ، ثم أصبحت هذه الحركة معبرة عن رأى أهل السنة . وقد ظاهر هذه الحركة كثير من علماء السنة وفقائها ، ومنهم امام الحرمين أبو المعالى الجوينى ، والقاضى أبو بكر الباقلانى ، وفخر الدين الرازى ، والامام الغزالى ، ولسان الدين الخطيب ، وكثير غيرهم .

ويدور رأى الأشاعرة ـ كما أشرنا من قبل ـ على القول بأن الانسان فى منطقة حرام بين الجبر والاختيار . فالانسان مختار فى قالب مجبور ، وانه أشبه براكب سفينة تمخر عباب المحيط : فهو حر مختار يسير كيف يشاء وأين يشاء داخل هذه السفينة ولكنه مجبور مسير هو وسفينته بعوامل خارجية ... وكذلك الانسان سفينة الوجود (١) .

والأشاعرة هنا قريبون من الفلاسفة الغربيين القائلين بنظرية الاتفاقية ، أو نظرية الظروف والمناسبات . ومعناها أن كل فعل انما هو فى الحقيقة لله ، ولكنه يظهر على نحو ما يظهر اذا تحققت ظروف خاصة انسانية أو غير انسانية ، حتى لكأنما يخيل للانسان أن الظروف هى التى أوجدته . ومن انصار هذه النظرية الفيلسوف الفرنسى مالبرانش .

والأشعرى يرى الا تأثير للقدرة الحادثة فى الأحداث ... وانما جرت سنة الله بأن يلازم بين الفعل المحدث وبين القدرة المحدثة له ... اذا اراده العبد وتجرد له ، ويسمى هذا الفعل كسبا . فيكون خلقا من الله تعالى ، وكسبا من العبد ... فى متناول قدرته واستطاعته (٢) » .

المبحث الثالث

موقف ابى حيان التوحيدى من التوفيق بين التسيير والتخيير

هذه النزعة التى تحاول التوفيق بين الحرية والجبرية نجدها أيضاً فى بعض كتابات أبى حيان التوحيدى الذى يقول « بأن من لحظ الحوادث ، والكوائن ، والصوادر ، والأوانى من معدن الالهيات ، أقر بالجبر ،

---

(١) انظر « الفلسفة والأخلاق » عند ابن الخطيب ص ٥٩ .

(٢) من « القضاء والقدر » المرجع السابق ص ١٨٥ ، ١٨٦ .

وعرى نفسه من العقل والاختيار والتصرف والتصريف لأن هذه كلها وان كانت ناشئة من ناحية البشر ، فانمنشأها الأول انما هو من الدواعى والبواعث والصوارف التى تنسب الى الله الحق ... فأما من نظر الى هذه الأحداث والكائنات والاختيارات والارادات من ناحية الكاسبين الفاعلين المحدثين اللائمين الملومين المكلفين فانه يعلقها بهم ويلصقها برقابهم ويرعى أن احدا ما اتى الا من قبل نفسه ، وبسوء اختياره ، وبشدة تقصيره وايثار شقائه » .

ثم يقول أبو حيان — وهذا هو الجانب الهام من اقواله — « ان الملحوظين صحيحان ، اللاحظين مصيبان ، ولكن الاختلاف لا يرتفع بهذا القول والوصف ، لانه ليس لكل احد الوصول الى هذه الغاية ، ولا لكل انسان اطلاع الى هذه النهاية (١) » . فهو يسلم بالجبر والاختيار معا مع تسليمه بالعجز عن الوصول الى تعليل لصحتهما معا .

المبحث الرابع

موقف ابن رشد
من التوفيق بين التسيير والتخيير

ممن تناولوا هذا الموضوع — موضوع التسيير والتخيير — ابن رشد فيلسوف قرطبة (سنة ٥٢٥ — ٥٩٥ هـ) الذى ذهب بدوره الى التوسط بين الحرية والجبرية عندما قال « ان الله خلق لنا قوى نقدر بها أن نكتسب أشياء هى عبارة عن أضداد ، ولكن اكتساب تلك الأشياء لايتحقق لنا الا بمؤاتاة أسباب سخرها الله لنا من خارج . فالأفعال المنسوبة الينا تتم بالأمرين معا ، أعنى بارادتنا وبالأسباب الخارجية .

اما هذه الأسباب الخارجية فهى المعبر عنها عادة بقدر الله . وقد سخرها الله لنا حتى نريد بمقتضاها أحد المتقابلين « فان الارادة انما هى شوق يحدث لنا عن تخيل ما ، أو تصديق لشىء ، وهذا التصديق ليس هو لاختيارنا ، بل هو شىء يعرض لنا عن الأمور التى من خارج » .

فابن رشد يسلم بحرية الارادة لأن الاستطاعة عنده شرط من شروط التكليف كالعقل سواء بسواء ، لكنه لا ينكر وجود الضرورة أصلا ، وهو يضرب لذلك مثلا فيقول : « انه اذا ورد علينا أمر مشتهى من خارج اشتهيناه بالضرورة من غير اختيار فتحركنا اليه ، كذلك اذا طرأ علينا أمر

---

(١) فى كتاب « الامتاع والمؤانسة » تحقيق احمد امين واحمد الزين ١٩٣٩ جـ ١ ص ٢٢٣ .

مهروب عنه من خارجنا كرهناه فهربنا منه (١) » .

كما يرى ابن رشد ان التناقض الظاهرى الذى تنطوى عليه النصوص الشرعية لم يوجد عبثا ، بل لحكمة وعناية الهية ، لأنه يوحى الى العلماء بالحل الفعلى لمشكلة القضاء والقدر . وطبيعى أنه يعد نفسه احد هؤلاء العلماء ، فما الحل الذى ارتضاه هذا الفيلسوف ؟ ان الله وهبنا قوة نستطيع بها فعل احد المتضادين ، وهى قوة غير محددة ، وهى تلك التى نطلق عليها اسم الارادة . وهذه الارادة مخلوقة لله سبحانه فى حين أن النتائج التى تؤدى اليها هذه القوة تعتبر نتائج انسانية بمعنى الكلمة . ومع هذا فليس لهذه القوة غير المحددة حريتها الكاملة ، ذلك لأنها تتأثر بالأسباب الخارجية التى وضعها الله فى متناول أيدينا . فهذه الأسباب تساعد على تمام أفعالنا أو تحول دون نفاذها ، وهى التى تحدد اختيارنا لأحد الحلول المختلفة .

بل يمكن القول بأن تلك الأسباب الخارجية تدفعنا فى كثير من الحالات الى عمل من الأعمال على نحو اضطرارى ، وهذا هو ما يحدث فى افعالنا المنعكسة ، أى فى تلك الأفعال التى تتم دون ان تتدخل الارادة كالسعال أو التثاؤب أو الهرب أمام خطر محدق ، أو ضيق الحدقة عند اشتداد الضوء . كذلك تتوقف الأعمال الارادية على الأسباب الخارجية ، لكننا متى اخترنا فعلا معينا ونفذناه فاننا نسترد حريتنا كاملة ونصبح مسئولين عن أفعالنا .

ومعنى هذا أن أفعال الانسان ليست اختيارية تماما ولا جبرية تماما ، وانما هى تجمع كما ترى بين الاختيار والجبر فى آن واحد ، لأنها تتوقف على عاملين هما ارادتنا والأسباب أو العوامل الخارجية . وهذه العوامل تتبع نظاما عاما مطردا لا يتخلف وهذا النظام العام هو ما نسميه فى عصرنا الراهن بالحتمية فى الطبيعة ... » (٢) .

ويقول ابن رشد أيضا « ولما كانت الأسباب التى من خارج تجرى على نظام محدود وترتيب منضود لا تخل فى ذلك بحسب ما قدرها بارئها عليه، وكانت ارادتنا وأفعالنا لا تتم ولا توجد بالجملة الا بموافقة الأسباب التى من خارج فواجب أن تكون أفعالنا تجرى على نظام محدود ، أعنى أنها توجد فى أوقات محدودة أو مقدار محدود . وانما كان ذلك واجبا لأن أفعالنا تكون مسببة عن تلك الأسباب التى من خارج (٣) » .

---

(١) فى كتاب « الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة » طبعة ١٩٣٥ ص ١٢٨ .

(٢) عن كتاب « ابن رشد وفلسفته الدينية » للدكتور محمود قاسم طبعة ١٩٦٤ ص ١٨٧ .

(٣) راجع « مناهج الأدلة » لابن رشد الطبعة المصرية ص ٢٢٦ .

فالحتمية فى الكون عند ابن رشـد هى ما يطلق عليه المسلمون اسم القضاء والقدر أى علم الله بالأشياء واختراعها أو ايجادها وفقا لهذا العلم . وهكذا يتبين لنا بوضوح أنه لا وجـود للتناقض أو التضـاد بين الاختيار والجبر ، أى بين الارادة الانسانية والأسباب الخارجية . ذلك أن أفعالنا لا تتم حقيقة الا باجتماع هذين الأمرين معا . وهذا يفسر لنا كيف تجرى أفعالنا على سنن مرسومة ، وكيف تقف عند حدود لا يمكن تجاوزها .

وهذا الرأى الذى يرتضيه أبو الوليد هو ما نراه لدى كثير من علماء الأخـلاق فى العصر الحاضر ، فهم يثبتون للانسـان ارادة مقيدة بالأمور الخارجية . حقا قـد يحتج أنصـار الجبر ، فيقولون انها ليست بارادة مطلقـة ، لكن يمكن الرد عليهم بأنهـا ارادة على كل حال ، لأنها تستطيع الاختيار بين أحـد فعلين متضادين ، ومتى فعلت أحدهما تحققت لهـا حريتها الكاملة فى لحظة معينة . وهـذا هو السبب فى أن الانسان يعـد مسئولا عن أفعاله ، اذ له الاختيار فى كل لحظة بين أمور متضاربة قد يقل عددها شيئا فشيئا ، لأن هذا الاختيار يحدد للمرء اتجاها معينا فى حياته ، بحيث يكون من العسير تبديله دفعة واحدة لرسوخ العادة . ومع ذلك فان هذا الاختيار لا يعدم جملة لدى الانسـان العادى الذى تتوفر لديه ملكة التكليف » (١) .

المبحث الخامس

موقف محمد عبده

من التوفيق بين التسيير والتخيير

فى هذا الشأن ــ شأن التوفيق بين الحرية والجبرية ــ يتحدث الامام الشيخ محمـد عبده (١٨٤٥ ــ ١٩٠٥) قائلا : « أما البحث فى التوفيق بين ما قام عليه الدليل من احاطـة علم الله وارادته ، وبين ما تشـهد به البداهة من عمل المختار فيما وقع عليه الاختيار فهو من طلب سر القـدر الذى نهينا عن الخوض فيه ، واشتغال بما لا تكاد تصل العقول اليه ، وقد خاض فيه الغالون من كل ملة خصـوصا من المسيحيين والمسلمين ، ثم لم يزالوا بعد طول الجدال وقوفا حيث ابتدأوا ، وغاية ما فعلوا أن فرقوا وشتتوا ، فمنهم القائل بسلطة العبد على جميع افعاله واستقلالها المطلق ، وهـو غرور ظاهر ، ومنهم من قال بالجبر وصرح به ، ومنهم من قال به وتبرأ من اسمه ، وهو هدم للشريعة ومحو للتكاليف ، وابطال لحكم العقل البديهى وهو عماد الايمان » ...

---

(٣) عن كتاب « ابن رشد وفلسفته الدينية » المرجع السابق ص ١٨٩ .

ثم يقول أيضا : « أكرر القول بأن الايمان بوحدانية الله لا يقتضى من المكلف الا اعتقاده أن الله صرفه فى قواه فهو كاسب لأبحانه ، ولما كلفه الله به من بقية الأعمال ، واعتقاده ان قدرة الله فوق قدرته ، ولها وحدها السلطان الأعلى فى اتمام مراد العبد بازالة الموانع او تهيئة الأسباب المتممة مما لا يعلمه ولا يدخل تحت ارادته .

واما التطلع الى ما هو أغمض من ذلك فليس من مقتضى الايمان كما بينا ، وانما هو من شره العقول فى طلب رفع الأستار عن الأسرار . ولا أنكر أن قوما قد وصلوا بقوة العلم والمثابرة على مجاهدة المدارك الى ما اطمأنت به نفوسهم ، وتقشعت به حيرتهم ، ولكن قليل ما هم ، على أن ذلك نور يقذفه الله فى قلب من شاء ، ويخص به أهل الولاية والصفاء ... »(١).

المبحث السادس

موقف محمد اقبال من التوفيق بين التسيير والتخيير

فى هذا الشأن يرى أيضا الفيلسوف والشاعر الباكستانى محمد اقبال (١٨٧٣ - ١٩٣٨) « أسبابا قائمة فى الأشياء . ولكنه يرى هذه الأسباب تعمل فى ظل قدرة حكيمة عليمة ، ومن ثم فالحوادث التى تنتجها الأسباب ليست أحداثا آلية جاءت متكررة . كلا ان كل حادثة لها ذاتية مستقلة ، انها خلق جديد تقوم القدرة الالهية على ابداعه وتكوينه ... » كما يقول اقبال : « فتقدير شىء اذن ليس قضاء غاشما يؤثر فى الأشياء من خارج ، ولكنه القوة الكامنة التى تحقق وجود الشىء وممكناته التى تقبل التحقق ، والتى تكمن فى أعماق طبيعته ، وتحقق وجودها فى الخارج وبالتالى دون احساس باكراه من وسيط خارجى . ومن ثم فان تكامل وحدة الديمومة لا يعنى أن هناك حوادث تامة التكوين أشبه بأن تكون فى احشاء الحقيقة لتسقط منها واحدة واحدة ، كما تسقط حبات الرمال فى الساعة الرملية . والواقع أن كل نشاط خالق هو نشاط حر ، فالخلق يضاد التكرار الذى هو من خصائص الفعل الآلى » .

ويقول أيضا « فالنفس مطالبة بالعيش فى بيئة مركبة . لا تستطيع أن تحتفظ بوجودها فيها دون أن تردها الى نظام يعطيها - أى النفس - نوعا من الضمان فيما يتعلق بسلوك الأشياء الموجودة حولها ، وعلى هذا فان نظر النفس الى بيئتها باعتبارها نظاما من علة ومعلول هو وسيلة لا يمكن الاستغناء عنها ... والواقع هو أن النفس بتأويلها للطبيعة على

---

(١) عن « رسالة التوحيد » طبعة ١٩٦٦ ص ٦٤ - ٦٦ .

هـذا النحو تفهم بيئتها ، وتسيطر عليهـا ، فتحصل بهذا على حريتهـا وتزيدها قوة ونماء » (١) .

الفصل الثالث

فى عناصر التوفيق بين التسيير والتخيير مستمدة من الحقائق الوضعية للحياة

لا يمكن — ابتداء — أن ينازع أى انسان فى أنه توجد نواميس كونية عديدة تحكم الحياة المـادية فتتحكم مثلا فى الطاقة ، والمـادة ، والقـوة ، والمقـاومة ... وأخـرى تتحكم فى حركات الشـــموس ، والكواكب ، والأفلاك ... واخرى تحكم الحياة فى نشوئها ، وفى تطورها ، وفى نموها ، وفى تحولهـا ... وبنفس المقدار لا يمكن أن تخلو الحياة من نواميس عديدة تحكم الحياة الروحية أو ان شئت الحياة العقلية التى تمثل الجانب الحق الكائن وراء الحياة المـادية ، والذى ينبغى أن يعد أصـلاً للحياة ومبدأ ومآلا .

وهذه النواميس الروحية تهيمن على الكون كله ، وتمثل ذروة العقل والحكمة والمحبـة التى قد تعجز عقولنا عن ادراكها ، لكن يمكن لضمائرنا أن تشعر بوجودها ، وأن تستلهم ولو قبساً ضئيلا من أوامرها ونواهيها. ومعنى وجودها أننا بالطبع لسنا سادة هـذا الكون ، وان كان لنـا أن نسود ولو الى حـد ما مصائرنا . معناه كما يقول الفيلسـوف جوهان فشته « أن الخير الأكبر فى هذه الدنيا ينمو ويزدهر دون أن يكون لفضائل البشر ورذائلهم أى دخـل . فهو ينمو ويزدهر بفضل قوانينه الخاصة ، وبفضـل قـوة غير مرئية ومجهولة . وهو فى ذلك كالأجسام السـماوية التى تجرى فى أفلاكها مستقلة عن جهود بنى الانسان .

هذه القوة تبدو وكأنها تجـرف معها فى خططها العليـا جميع نوايا الأفراد الخـيرة والشريرة ، وتجعـل ما قام به الأفـراد لتحقيق غايات أخرى يسهم بدون أية مقاومة فى تحقيق غايتها الخاصة بهـا .

وحتى اذا كان من المستطاع أن يكون تحقيق هـذا الهـدف الأرضى سبب وجودنا ، وانه لم يعد أمام الفـكر مشكلة يحلها ، فانه سـيبقى أن هـذا الهـدف لن يكون هدفنـا ، ولكن هدف هذه القـوة المجهـولة بحيث لا يمكن أن نعلم فى أية لحظـة من اللحظات ما يمكن أن يساعد على تحقيق هذا الهدف . ولا يبقى الا أن نقـدم أفعالنا لهـذه القـوة كمادة

---

(٢) راجع « تجديد التفكير الدينى فى الاسـلام » لمحمد اقبال ترجمة عباس محمود طبعة ١٩٥٥ ص ١٢٤ .

لهـا ، تاركين لها عناية استعمالها على أفضـل وجه يمكن أن يساعد على تحقيق هذا الهدف » (١) .

وأخطر هـذه النواميس الطبيعية تلك التى اقتضت ان يكون لكل كائن حى قدر ما من ارادة حرة ، ومن عقل مفكر ولو فى أدنى صـوره ، وهى صورة العقل الغريزى التى تتمثل فى الهامات العجماوات والحشرات الدنيا كالنملة والنحلة . فمن باب أولى أن تتوافر هذه الارادة العاملة ومن ورائها العقل المفكر فى أعلى الكائنات الحية اطلاقاً وهو الانسان .

ونفس هذه النواميس شاءت أن يكون التطور الدائب من خصائص الارادة العاملة ، ومن ورائها العقل المفكر ، وأن يكون هذا التطور فى صالح ارتقـاء الحياة وعلو شأنها اذا سار حثيثاً — عن طريق الغريزة الخلقية — فى سبيل الفضيلة ، حين يكون فى اتجاه الانحـلال والضـياع اذا سار فى سبيل الرذيلة . وكلما امتد الأمد بالحياة كلما ظهر الفارق جليا بين تطور الحياة فى هذا الاتجاه أو فى ذاك . فليست المتـكلة فى استظهار هـذه الحقائق البديهية كلها ؛ بل هى فى محاولة التوفيق بينها ، وذلك للوصول الى تعيين حقيقة موضع الانسان من التسيير أو من التخيير .

وفيما يلى سأعالج موضوع هذا التوفيق بين ناموس السببية وحرية الارادة من جانب ، ثم بين النواميس الخلقية الطبيعية وحرية الارادة من جانب آخر ، وذلك فى مبحثين متتابعين .

المبحث الأول

التـوفيق
بين السببية وحـرية الارادة

بينت فيما سبق أن التخيير ينبع من حـرية الارادة ، وأن التسيير ينبع من واجب ارتبـاط الارادة فى كل صـور نشاطها المـادى والخلقى بنواميس الطبيعة البيولوجية والخلقية . ولأن ارادة الانسان تعمل خلال النواميس الطبيعية ، وعن طريقها ، فانها تمثل بذاتها ناموساً من ضمن هذه النواميس ، يقع فى الأساس منها ، فلا ينبغى التهوين من شأنهـا ، ولا العـاء دورها ، حتى عندما نقول ان الارادة الانسانية محكومة بالعقل ، وان هذا العقل قاصر كأشد ما يكون القصور فى حكمه على كافة الأمور ، الى حد أنه كثيراً ما يخلط بين الخير والشر ، وبين الصداقة والعـداوة ،

---

(١) من « غاية الانسان » الترجمة العربية المرجع السابق ص ٢٧٧ ، ٢٧٨ .

فيحب ما يضره ويكره ما ينفعه . فكل صواب فى تعرف ارادة العقل الأعظم يولد حتما نتائجه القريبة والبعيدة ، الجسيمة والطفيفة ، وكذلك أيضاً كل خطأ له نتائجه المحتومة .

وكثيراً ما تبدو لعقولنا القاصرة أحداث الحياة ظالمة غير خلقية ، أو مفككة غير مترابطة ، أو مباغتة غير متوقعة ، لمجرد عجز عقولنا عن الاحاطة بكل نواميس الطبيعة ، وبكل أحداث الحياة فى ماضيها وحاضرها ، وفى ظاهرها وخبيئها . ولكن الأمر المحقق الذى لا تعجز عقولنا عن فهمه وعن تصور صحته هو وجود نواميس طبيعية عاقلة تحكم هذا الكون — عن طريق السببية — من اكبر احداثه الى أتفهها : من ميلاد عبقرى الى ميلاد فراشة ، ومن ازدهار حضارة الى ازدهار زهرة ، ومن انتهاء دولة الى موت نملة ، ومن انفجار بركان الى اشتعال ثقاب ، ومن اصطدام كوكب بآخر الى اصطدام كرة بقدم طفل صغير ...

وذلك لأنه اذا كانت هذه النواميس الطبيعية العاقلة تحكم الكليات الكبرى فهى تحكم الجزئيات الصغرى أيضاً ، واذا اضطربت الجزئيات الصغرى كان اضطرابها علامة لا تدحض على الفوضى وعلى أن زمام الحياة قد أفلت ، وأدى الى خلل الكليات الكبرى . فالوجود كله وحدة متناسقة محكومة بالعقل الأعظم . وخلال هذا العقل الأعظم وبواسطته تعمل عقولنا الضئيلة عن طريق السببية أيضاً فتوجه ارادتنا مختارة الى الصواب مرة ، والى الخطأ مرات ومرات . وكل خطأ سابق يصلحه ألم لاحق ، وكل ألم لاحق نتيجة محتومة لخطأ سابق ، وهكذا فى حياة لا تقبل الفناء ، ولكن تقبل التردد بين السعادة والشقاء ، وبين البهجة والعناء ، طبقاً لارتباط النتائج بالمقدمات .

القدر لا يخبط خبط عشواء

فالقدر لا يخبط خبط عشواء فى تتابع أحداثه ، انما تقديرنا نحن لأسباب القدر هو الذى يخبط خبط عشواء ، لأننا لا نملك من عناصر التقدير الصحيح شيئاً يذكر . وتستوى فى ذلك العناصر التى قد نعزوها الى جانب التسيير فى أمور الحياة مع تلك التى قد نعزوها الى جانب التخيير فيها .

وهذا الذى يصدق على اخطر الأحداث التى غيرت مجرى التاريخ يصدق على أتفه الأحداث التى قد يبدو أنها لم تغير شيئاً فيه على الاطلاق . فهل هناك مثلا أتفه من الدمعة التى قد تذرفها أى عين فى الترح أو فى الفرح ؟ ! اننا عندما نحاول أن نبحث عن مدى التسيير فيها أو التخيير نجد هذه العوامل وتلك متداخلة فى تركيب هذه الدمعة تداخلا تاماً ، بحيث يصح القول بأن هذه الدمعة تمثل — معنوياً —

تركيباً من النوعين معاً كما تمثل ــ مادياً ــ تركيباً من عنصرى الأوكسيجين والأيدروجين اللذين تتكون منهما .

وعوامل التسيير والتخيير فى تتابع الأحداث تنتمى الى نواميس الطبيعة ، كما تنتمى الى ارادات الأشخاص الذين نعاملهم ، والى ارادتنا نحن ايضاً ، والى أسلوبنا فى مواجهة الأحداث والأشخاص . اى تنتمى فى النهاية الى موقفنا من نواميس الكون ، هذا الموقف الذى قد يمثل جانب التخيير فيها ، وموقف نواميس الكون منا الذى قد يمثل جانب التسيير فى هذه الدمعة التى لم تذرف هباء ، ولا يمكن أن تجىء جزافاً ، كما لا يمكن أن تجىء جزافاً اية قطرة ماء ، أو أية هبة هواء فى هذا الكون غير المحدود كله .

وتعذر معرفة جميع الأسباب الكائنة وراء اية حادثة لا ينفى أنها موجودة ، ولا ينفى أن بمقدور العقل الأعظم وحده أن يحيط بها جميعها ، ما دامت هذه الأسباب عريقة عراقة هذا العقل نفسه . وعريقة ايضاً عراقة النواميس الأزلية التى تتحكم فى جميع الأسباب وبالتالى فى نتائجها الضرورية ، والتى يمكن القول بأنها تمثل الناموس الطبيعى الكائن وراء حكمة الأقدار ووراء تطور الأحداث فيها .

ومن المحال أن نقرر ما اذا كان العقل الذى يحيط بكل ذلك أسمى من هذا الناموس أم أن هذا الناموس الطبيعى أسمى من اى عقل . وذلك لأن الحياة كلها نتاج اجتماعهما معاً ، كما أن قطرة الماء تمثل نتاج اجتماع عنصرى الأوكسيجين والأيدروجين معاً . ومن المحال فى مقام المفاضلة ان نضع أحدهما فى مركز التفوق على الآخر ، فان ذلك يسمو على عقول الناس بما لا يمكن التعبير عنه من سبل القياس .

ولأن حرية الاختيار ــ لما بينته من أسباب ــ تبدو حقيقة واقعة ــ فلكل حدث فى الوجود ــ أياً كان موضعه من الخطورة أو التفاهة ــ دوره المحتوم فى تسلسل الأحداث طبقاً لقاعدة ارتباط النتائج بالمقدمات ارتباطاً محتوماً . ومن هنا ينبغى الا نلقى مسئولية الدموع على ارادة الله تعالى وحده ، كيما نتنصل من تبعة أفعالنا ، بل ينبغى أن نسلم بأنه من داخل اطار ارادة الخالق تعمل أيضاً ارادة مخلوقاته وعقولهم ، التى تتراوح فى اتجاهاتها تراوحاً هائلاً بين الصواب والخطأ ، وبين الخير والشر ، بمقدار درجة نموها ، ومستوى تطورها .

فليست اذاً هذه العوامل الكائنة وراء الأحداث كلها محض خير ، لأن الخير المطلق مرادف للصوب المطلق ، والشر مرادف للخطأ . ولا أشك

أن احتمال ما فى هذه العوامل من شر يعادل احتمال ما فيها من خير ، بل لعل ما فى غالبيتها من شر يربو كثيرا على ما فيها من خير ، لأن الخطأ عند سواد العقول أصل ، والصواب استثناء نادر ، وذلك الى أن نصل فى تسلسل الأسباب الى العقل الأعظم بوصفه محض خير أزلى ، وصواب مطلق .

ولذلك فليس فى طريق اى انسان رسالة أسمى من توجيه ارادته نحو طريق الخير أى الصواب الصريح ، وبالتالى حماية عوامل الخير والصواب فيها من عوامل الشر والخطأ الكثيرة المستترة التى تحيط بها من كل جانب كاحاطة الأشواك بالأزهار . وذلك للوصول بها الى الارتباط بهذا الخير الصريح على قدر امكان القدرة البشرية ، وعلى حساب عوامل التضليل وماأكثرها ، وماأكثر دواعيها فى النفوس والأذهان ، خصوصاً عندما يقوى سلطان الأثرة بكل مايتبعها من طغيان ، ومن جهالة ، ومن كراهية ، ومن غرور قاتل لكل مزية ، ولكل وداعة فى وجدان الانسان .

فارادة الارتباط الحر — بغير ارغام من سلطة خارجية — بطريق الخير معناها ارادة التعامل تعاملاً صحيحاً مع أسمى ما فى الكون من نواميس نشطة عاملة . والذات التى تعرف كيف تصوغ — مختارة — علاقتها مع نواميس الكون هذه صياغة حسنة تعرف أيضاً كيف تجعل علاقتها بالآخرين أكثر عمقاً ونقاءً ، وأكثر براً ونفعاً ، وأكثر فاعلية فى تتابع أحداث الحياة نحو ما هو أجمل وأنقى لها وللآخرين .

بل ان هذه الذات ستجد أن افقها أصبح أكثر اتساعاً بكثير من أفق المسايرة والتقليد ، وأكثر رغبة بكثير فى الكشف عن حقائق الأمور ، وبالتالى أكثر رغبة فى التحول من التسيير الى التخيير ، ومن التقليد الى التفكير ، ومن المظهر الى الضمير . وفى النهاية أكثر فهماً لسنن الله الحكيمة فى هذا الكون العجيب الذى كان ينظر اليه فيما مضى باعتباره آلة كبرى ، لكن أصبح ينظر اليه فى ضوء الفهم الحديث لحقيقة المادة بوصفه فكرة كبرى ، أو ان شئت بوصفه أداة كبرى عاقلة تدرك تماماً ما ينفعنا وما يضرنا . وللانسان فى هذه الارادة العاقلة رسالته العاقلة ذات الدور الايجابى فى تسلسل الأحداث نحو الخير أو نحو الشر ، ونحو ازدهار الذات أو نحو ذبولها ...

عن مسئولية الضمير

وذلك من شانه ان يلقى على ضمائرنا مسئوليات عظمى . فانه اذا كان لكل سبب حسابه وآثاره المحتومة ، فعلينا اذا ما أردنا تعديل تتابع

الأحداث لمصلحتنا أن نعــدل أولا مقدماتها فى تصرفاتنا الحاضرة ، فنعدل بذلك أسبابها فى عقولنا وضمائرنا . وذلك يتطلب منا ابتداء أن نحاسب عقولنا وضمائرنا فى الحكم على المقدمات وتقــدير نتائجها المستقبلة فى غير أثرة ، وفى غير غلو ، بل فى تواضـــع وروية وانكار لذواتنا التى غالبــاً ما تحجب عنا بغــلوها حقائق الحياة ، كيما تقيم محلها أكداساً من أوهام الغرور مضللة لتصرفاتنا الحاضرة ، ولتقديرنا لنتائجها المستقبلة .

وهذا كله يفسح مجالا واسعاً لموقف عقولنــا وارادتنا العــاملة من نواميس الطبيعة العاقلة ولقدرة هذا الموقف على تسيير دفة حياتنا كأفراد لنا استقلالنا ، وكأجزاء فى مجموعة انسانية تحد من هذا الاستقلال الى حــد ما ، لأن الوجود فى هذه المجموعة جزء من نواميس الطبيعة . وان كان هذا الوجود ينمى فينا شعور التكافل الاجتماعى ، وفى نفس الوقت استقلالنا الكافى عن روح الجمــاعة وعن أوهامها المتراكمــة ، بل عن كل عوامل الخــير والشر التى تحيط بنــا من كل جانب .

ولأن تسلسل العوامل المحركة للأحداث الصــغرى والكبرى معــاً يوصلنا فى النهاية الى العناية الالهية أى الى العقــل الكامل ، العــادل ، الحكيم ، الرحيم ، المحب ، الوديع .. فيكون من حقنا — بل من واجبنا — ان نطمئن الى أن ســير الأحداث كفيــل ولو على المدى البعيــد ، الذى يتجاوز بمراحل كثيرة حياة المــادة العابرة بتصحيح مظالم الأثرة والجهالة والغرور ، وكل ما يصدر عن البغى من مظالم وشرور قد تبدو غير قابلة لأى تصحيح ولو بعد دهور ودهور ...

وهذا الاعتقاد كفيل وحــده بأن يبعث فى النفس احساساً دافقــاً بالأمن والسلام مع التسليم بسيادة ارادة الله على ارادة الانسان ، وبحكمة الله وبحماقة الانســان ، بعــدل الله وبظلم الانسان ، بكمــال الله وبنقص مخلوقاته مع تمتعهم فى نفس الوقت — وبسماح منه — بمقدار لايستهان به من حرية الاختيار مظهرها اشتراكهم فى تسيير دفة الأحداث كوسيلة لتحقيق رسالة النمو والارتقاء المتحرر التدريجى على أروع وجه وأدعاه لنمو هــذه الحرية فى الاختيار .

ومن المحال — اذا كان الأمر كذلك — أن نتصور ان تكون أحــداث الحياة محض تسيير أو محض تخيير ، أو أنها محض خير أو محض شر ، بل انها نتاج تزاوج محكم بين كل امرين قد يبدوان لحواسنا متعارضين ... وهو تزاوج يعمل بمهارة وبغير اضطراب بمقتضى نواميس سامية للأخــذ بيــد ارادات غير سامية ، وفى النهاية لانجاح الحياة وتطورها فى طــريق التناسق النهائى بين بعض عناصرها والبعض الآخر .

عن تعريف الضمير

ومن الصعوبة بمكان وضــع تعريف واحد للضمير « فقد قال قوم انه الجانب الرفيع من العقــل يتحــدث الى الانسان ، وقال آخرون انه صــوت الله يتحــدث الى الروح ، وقال غيرهم انه العقل غير الواعى فى الانسان يردد ما القى اليه ، ولذلك فانه يزداد مع الخبرة والتجربة نمواً واكتمالاً .

وكل انسان يحس ــ وان تفاوت احساســه عن احساس أخيه ــ بوجود صوت داخلى يتردد فى حنايا نفســه . انه شيء من المعرفة ظاهر الاستقلال عن القوة العــاقلة intellect . هذا الصوت يتحدث اليه اما بلهجة المستدرج الراجى ــ واما يأمره بأن يفعل كذا وكذا ، او أن يمتنع عن فعل كذا وكذا . وقد يدفعه حيناً الى رفيع العمل وصالحه ، ويسكت حيناً عما لا يليق به من سوء الفعال ، أو يحبب اليه فعل السوء .

هذا الصوت ندعوه الضمير اذا سما وارتفع ، فان هوى الى ما سفل من الأمر سميناه وسواساً temptation . يهتف الأول بالانسان أن أعمل خيراً ويوسوس له الآخر بفعل السوء ...

فاذا احسست الوحش القديم يتحرك فى طبقات وعيك السفلى يريد ان ينطلق من الغياهب التى وراءه فيها ما علاه من طبقات التطور نحــو الكمال فلا تفزع ولا تضطرب . انك اذ تبصر به وتدرك أنه شيء منفصل عنك يريد أن يدفعك الى فعل ما لا ترضاه وما تجد انه لا يليق بك ، فهذا وحده دليل الخير وبشراه . لقد كنت فيما مضى ذلك الوحش ، وأما اليوم فانه جزء منك فقط مستتر فيك ، وعما قليل سيختفى من كيانك اختفاء تاماً الى غير رجعة ...

فالضمير يتصل بالخير والشر يبصّر بهما العقل . والالهام يتصل بما يجب فعله فيما لا صلة له بمبادىء الأخلاق . الضمير يهدى للخير وينهى عن الشر والالهام يسدد خطوات الانسان فى طريق النجاح ...

وان الضمير اذا اهتدى به كان الاهتداء على قدر ما بلغ من النور الداخلى ، وان مبلغ النور هــذا قد يجعل الضــمير مشرقاً وقد يجعله مظلماً ، قــد يرى صاحبه فى ضــوئه مادق من الأمور فيضع كل أمر فى نصابه ، وقد يضعف نوره حتى يغيب عن صاحبه الكثير فلا يراه و لايكون له فى حسابه وزن ، لذلك قد يفعل الرجل الفعلة الشنعاء فى نظرنا ، وهو يتيه على النــاس من أمثاله اعجاباً بما فعــل ، وهم يصفقون استحساناً لسوء فعلته .. » (١) .

---

(١) عن « فلسفة اليوجا » ترجمة الأستاذ عريان يوسف سعد ص ٣٩٢ ــ ٣٠٠ .

واذا صح أن كان للعقل حيوات متعددة سابقة ، سواء على مستوى المـادة أم الروح — وهما مرتبطان معاً دواماً مهما نغير مدى فهمنا لهمـا واحساسنا بهما — فان الضمير يكون اذاً هو المخزن الذى يختزن فيهالعقل تجارب المـاضي ودروسه وعبره ، كيما يستمد من هذا الكنز المخبوء منذ ماضيه السحيق ما يتزود به فى رحلته التى لا تتوقف . وفيه ما قد ينبهه الى بعض ما فى الطريق من مخـاوف ومن مخاطر ، وبعض ما فيـه من أسباب التيه والضلال (١) .

والضمير فى علم الروح الحديث هو الانسان . هـو فيه كل شىء ، وما عداه لا يعد شيئاً مذكوراً . لأن ما نفقده هنا من جسد مادى بالوفاة نحصل هناك فوراً على أفضـل منه بكثير ، أما اذا خسرنا راحة الضمير فقد خسرنا كل شىء هنا وهناك . فالضمير اذا هو الذى يسعد النفس — ابتداء — أو يشقيها لأنه هو المسئول الأول عنها .

وعلى أية حال، فمهمـا فعلنا « فانـا لن نستطيع أن نلغى ماضينا تماماً : لأنه هيهات للموجود الحر أن يجعل ما كان وكانه لم يكن ! وقـد تستطيع الارادة الكثير ، أما أن تمحو من الوجود ما أوجدته فهذا ما لا قبل لها به على الاطلاق . وكثيراً ما ترتبط « خبرة الألم » بهذا المـاضى الذى يحمله كل منا بين جنباته دون أن يتمكن يوماً من الانفصال عنه أو الانسـح منه ، حتى ولو أراد أن يمحوه ويقضى عليه . . .

وقد يجول بخاطرنا اننا أفضل بكثير من كل ما حققنا من أعمال ، وأن قيمتنا الخلقية أعظـم بكثير من كل ما يشـهد به سلوكنا ، ولكننا لن نستطيع أن نبرىء أنفسنا بأن نزعم لأنفسنا أن الخطيئة هى فينا — على حد تعبير الفيلسوف الفرنسى جانكلفتش — مجرد شىء غريب عنا .

والواقع أن المـاضى يتبعنا ويلاحقنا باستمرار ، فليس فى وسعنا أن نشهد آثامنا المـاضية وكأنما هى لا تمت الينا بأدنى صلة . وانما نحن مضطرون الى أن نعترف بأن ذلك الوجه الكالح البغيض هو وجهنا نحن . وربما كانت شناعة الخطأ الأخلاقى كامنة على وجه التحديد فى كونه أثراً ملتصقاً بى دون أن يكون فى وسعى الانفصال عنه تماماً . وآية ذلك أن هـذا الفعل الذى حققته يبقى حاضراً فىَّ ، دون أن يكون منى تمـاماً !

---

(١) للمزيد راجع مؤلفنا « فى العودة للتجسد بين الاعتقاد والفلسفة والعلم » ١٩٧٦ . وبوجه خاص ص ٩ — ١٣ ، ٨٥ — ٨٨ ، ١٣٨ — ١٤٠ ، ١٨٣ — ١٨٥ ، ١٨٧ — ١٩١ ، ٢٣٤ — ٢٤٦ ، ٢٧٩ — ٣٠٢ .

"Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)"

انه شيء لا اعترف به ، ولكننى أتعــرف فيــه على ذاتى المــاضية ، أو هــو شيء أحاول أن أنأى بنفسى عنه ، ولكنه يظـل يلاحقنى ويلازمنى ملازمة الظل لصاحبه » (١) .

وهذه الملازمة لا تتأتى الا عن طريق استمرار الحياة ، أو بالأدق عن طريق تردد الحياة بين مستوى وآخر من مستويات الوجود غير المحدود . وعن طريق هذا التردد يؤدى الضمير رسالته ، ويتردد بالتالى بين القلق والهدوء ، وبين الخوف والاطمئنان .

والانســان فى الواقع يشقى بضميره ، ويسعد به أيضاً . وقضية الشقاء والسعادة أكثر تعقيداً مما نتصور بكثير ، لأنها كما تمثل رد الفعل لأى سلوك انسانى فانها تمثل ايضاً رد الفعل لنتائج هذا السلوك . وكثيراً ما يخوننا التوفيق فى اختيار السلوك وفى تقدير نتائجه .

ولولا وجود نواميس محسوسة للرحمة وللمغفرة لمــا أمكن للانسان أن يسعد أبداً . ولولا أن نواميس الحياة تعنى بدافــع السلوك أكثر من عنايتها بالسلوك نفســه ، لتعذر أن نقول أن السعادة حق مكتسب لأى انسان ، الا اذا تجرد تمــاماً عن مطامع الانسان ، وشهواته ورغباته ، وأين هو ذلك الانسان الذى يمكنه اذاً أن يسعد بضميره حق السعادة ؟ ! وأين هو ذلك الانســان الذى يمكنه اذاً أن يتحدى بضميره ـ اليقظ أو النائم ـ عالمــاً للتعاسة وللأنين من المهد الى اللحد ؟ !

وهذا الضمير هو وحده الحاجز الذى قد يحجز مطامع الانسان من التردى فى هاوية التكالب على زيف السلطان أو الجاه ، فيسمو عن مسلك الوحش فى أدنى غرائزه الى مسلك الانســان النبيل فى أرقى تطلعــاته . وأرقاها اطلاقاً هــو السعى الى النمــو فى الحكمة وفى المعرفة عن طريق ضبط النفس ، ومحــاولة السيطرة على النزوات والشهوات . وهكذا تنجح الحياة وتزدهر عن هــذا الطريق ، حين تفشل وتذوى حتمــاً عن طريق الاستسلام لهذه أو لتلك .

وهــذه الحقيقة الواضحة تشــير بذاتها الى أن فى الانسان عنصراً روحياً نشطاً يوصف بالضمير يمكنه ـ متى وصل الى مستوى عالٍ من

---

(١) عن كتاب « المشكلة الخلقية » للدكتور زكريا ابراهيم ص ٢٥٩ ، ٢٦٠ وهــو يحيل القارىء الى
V. Jankélévitch : La Mauvaise Conscience. 1939. p. 94.

اليقظة والاستقامة ـ أن يمسك بزمام صاحبه ويقوده الى طريق النماء والازدهار الداخلى . وهذا العنصر روحى بحسب مصدره ومآله،وبحسب موطنه ورسالته ، فهو متميز تماما عن الجسد فى نزواته وشهواته ، ومن ثم فلا يمكن أن يكون مرتبطاً به ، ولا نابعاً منه ، ولا تابعاً له فى اى جانب من جوانبه .

والتكالب على السلطان أو الجاه نتيجته المحتومة فى نواميس الحياة ضياع الحكمة والمعرفة ، وبالتالى الحرمان من كل سلطان حق ، ومن كل جاه صحيح .

وهذه الحقيقة كثيراً ما تغيب عن فطنة بنى البشر فى الوقت الذى قد يعتقدون فيه أنهم وصلوا الى فهمها جيداً ، وذلك لأن النفوس محمولة أبداً على تجميل نزواتها وشهواتها بأجمل البواعث والأهداف .

فالانسان تضلله دائماً نزواته وشهواته عن أبسط اعتبارات الحق والصواب . وهو ان اعتقد أن هـذه أو تلك ملتئمة مع نواميس الأخلاق فهناك تبكيت الضمير وله مع صاحبه حساب عسير ، لأنه على صلة بهذه النواميس أوثق من صلة النزوات والشهوات بكثير . وهو ان اعتقد أنهـا غير ملتئمة معها فهو أقرب الى نداء الضمير واقدر على تلبية هـذا النداء ولو من حين الى حين كيما يجنب نفسه عواقب ألم مرير ، عندما يجـد نفسـه مطالباً بأن يسوى حسابه مع هذا الضمير عندما يستيقظ بعد رقاد طويل أو قصير .

ومن ثم فان الضمير لا يلقى على الانسان عبء البحث فحسب عن ماهية النواميس الخلقية الراقية ، بل يلقى عليه أيضـاً عبئاً آخر اخطر منه بكثير ، وهـو عبء محاولة التقيد بهـذه النواميس ولو على حساب ارتباطات النفس ببيئة معينة فى عصر معين ، وقد تكون هذه البيئة غارقة الى اذنيها فى القيم الروحية الخاطئة . وهذه القيم مهما كان خطؤها فان القـدر الحكيم كثيراً ما يعرف كيف يستفيد منها كما يستفيد كل عاقل حكيم من أخطاء الشر والحماقة ، فيتخذ منها وسيلة طيّعة للسـير الى اهدافه العادلة ، فاذا بشمس الاطمئنان والسلام تشرق ساطعة بعد ليال طويلة من المخاوف والآلام ...

فنفس المعول الذى قد تستخدمه يد البغى والعدوان فى التخريب سعيدة ، هانئة ، معتقدة انها تقيم بناء شامخاً خالداً على الزمن ، قـد

يستخدمه العقل الحكيم فى تعمير النفوس بمحبة الله والحقيقة والعدالة . وهكذا يسود فى النهاية على ما عداه ناموس انتصار الايمان بالله وبالحقيقة وبالعدالة مهما اعترضته من انواء ، ومن عوائق كأداء .

وهذا الناموس لا يمكن أن يعيه العقل الا عندما ينظر من بعيد الى الأمور فيرقب سير الأحداث عبر العصور والدهور ، ويرى تبادل الهزائم والانتصارات بين قوى الظلام والنور كى يسود فى النهاية حكم القدر الحكيم الذى يرشد سفينة الأحداث وهى تناضل بين أمواج بحر عاصف رهيب ، وليل أسود كئيب ، فيقودها فى النهاية الى شاطىء الأمان والاطمئنان عن طريق خلجات هذا الوجدان .. الذى ينبغى أن يسود العقل ، كما ينبغى أن يسود نزوات الجسد ... فهلا وعينا عمق رسالة هذا الوجدان وجلال اهدافه فى الحياة ؟ ! ...

المبحث الثانى

التوفيق بين النواميس الخلقية الطبيعية وبين حرية الارادة

ليست المشكلة الحقيقية فى وصول أى عقل مفكر الى سيادة ناموس طبيعى للأخلاق يتمثل فى وجود طاقتين متقابلتين تعمل أولاهما لرفعة الحياة تسمى طاقة الايثار ، وتعمل الثانية لمقاومة هذه الرفعة تسمى طاقة الأثرة ، فان اكتشاف هذا الناموس الخلقى ليس فى شىء من نطاق ما وراء الطبيعة ، بل هو ناموس طبيعى صارم يحدث آثاره الملموسة فى حياة كل يوم بغير حاجة الى سلطة معينة تقوم بتطبيقه .

فيمكن لأى انسان أن يراقب كيف أنه عن طريق الايثار — الذى يتمثل فى بعض التفانى فى العمل ، وفى بعض السيطرة على شهوات النفس — وصل الانسان الى كشوفه الباهرة التى خففت الكثير من أخطر آلام الانسانية . كما وصل — عن نفس الطريق — الى أروع فنونه التى أسهمت فى رفعة الحياة وتقدم شأنها ، وفى الجملة الى أفخر امجادها . كما يمكن لأى انسان أن يراقب أيضاً كيف أنه عن طريق الأثرة وعبادة الذات تقع كل الجرائم التى ينالها العقاب ، وأيضاً تلك التى تفلت من كل عقاب وضعى ، وقد تكون أشد من الأولى وأنكى ، لأنها تفتح أكثر منها أبواب الفشل والتعاسة فى الحياة الفردية وفى جميع الروابط الاجتماعية ...

فحين يوجه الايثار صاحبه الى الخدمة ، والوداعة ، والتواضع ، والعلم ، والالهام ، والفن ... وفى النهاية نجاح الحياة فان الأثرة توجه

صاحبها الى حب التسلط تحت ستار الايمان ، والاستسلام للشهوات تحت ستار العاطفة ، والكبرياء الجامحة تحت ستار الكرامة ، والجهالة الحمقاء تحت ستار الحفاظ على القديم ، بل والى الأحقاد تحت ستار الثأر والانتقام ... وفى النهاية الى فشل الحياة وتخلفها فى العقول وفى المشاعر ، وبالتالى فى عالم الصيغ والأشكال الخارجية .

فهل ينبغى ان يكون ثمة شك فى أن اكتشاف هذا الناموس الخلقى الطبيعى يمثل الوصول الى حقيقة وضعية بكل أسبابها ومسبباتها فى الارادات والعقول ؟ ! فهذه الحقيقة الوضعية لا ينبغى أبداً أن تمت بصلة الى أى نوع من تلك المجادلات التى لا ينتهى أمرها فى أمور ما وراء الطبيعة، ولا الى الخلافات المتشعبة النطاق بين العقائد ومعتقديها .

ومما لا ريب فيه أن العقائد كلها — وفى كل العصور — قد وصلت الى اكتشاف عظمة الايثار وضعة الأثرة ، واعتبرت أولهما أساساً للأخلاق الصالحة ، وثانيهما أساساً للأخلاق غير الصالحة ، حتى وان تفاوتت أساليب المواجهة ومحاولات التوجيه الصالح . فان التفصيلات قد اختلفت اختلافات جسيمة بحسب ظروف الزمان والمكان ، ذلك لأن كل أساليبنا ، وأفكارنا ، ومشاعرنا ، نسبية تختلف كثيراً بحسب ظروف الزمان والمكان .

ومما لا ريب فيه أيضاً أن العقائد ، والتقاليد ، والفلسفات ، والآراء ، والمشاعر كلها لم توجد هذا الناموس الخلقى ولم تغرس بذوره فى بطن الطبيعة بل لقد اقتصر دورها على كشفه ، عندما بلغ عقل الانسان — ووجدانه أيضاً — القدرة على هذا الكشف الهائل الذى غيَّر مصير الحياة الانسانية ، وسما بها تدريجياً الى اتجاه مغاير لاتجاه حياة الزواحف والعجماوات ، اتجاه جعل الانسان يقف على قدميه فى طريق التطور والارتقاء التدريجى البطىء ، الذى وصل به الى حالته الآن .

والتطبيق العملى للايثار اشق بمراحل كثيرة من الاقتناع النظرى بقيمته ، لأنه يتطلب — فضلا عن الاحساس الصحيح بالذات — محبة عظمى للآخرين الى حد انكار هذه الذات . كما يتطلب مع قوة الارادة اصراراً على ضبط النفس عن شهوات طاغية كثيرة لها رونقها وبريقها ... ولذا فان الحكم الخلقى الصحيح على حياة أى انسان لا يكون بتقدير النصائح البراقة أو الأقوال الجميلة التى قد تصدر عنه ، بل بتأمل تصرفاته الخاصة منظوراً اليها من هذه الزاوية التى لا تخطىء أبداً فى الحكم على أى شخص ، أو أى عمل أو أى نداء ... وهى أثرة أم

ايثار ؟ . . . وبغير هذا النظر تكون كل احكامنا الخلقية محض انهيار .

* * *

ولا يمكن أن تجيء روح الايثار جزافاً أو بغتة الى أى فرد ، أو الى أى مجتمع ، بل انها نتيجة تطور طويل فى الاتجاه الصحيح . اى نتيجة تطور مرتبط فى جوهره بمبادىء خلقية صحيحة ، حتى وان اختلف عنها فى بعض التفصيلات . فعن طريق التطـور فى الاتجـاه الخلقى الصحيح تنمو الفضائل ، ويصبح حقيقة واقعة الاتسـاق الصحيح مع نواميس الحياة الراقية ، لا مجرد وهم زائف أو وعظ ضائع . وعن طريق هذا الاتساق وحـده يصبح نجاح الانسان حقاً مكتسباً لا يمكن أن يسلبه منه قدر من الأقـدار ، ما دام الايمان يدعونا للتسليم بأن من وراء القدر عقـل عادل وحكيم لا يعرف البغى ولا العدوان .

ومن المحال ان نصل الى اتساق صحيح مع نواميس الحياة الخلقية الراقية عن طريق وجدان يحيا فى ذعر من هذه النواميس ممثلة فى تصور اله باغ معتد . ولا عن طريق وجدان مراوغ ومخادع لاله ممالىء متحيز !! ولا عن طريق وجـدان مرتبط بالشخوص وبالطقوس ولو على حسـاب حقائق الحياة الناصعة ونواميسها المترابطة . ولا عن طريق وجدان حائر فى البحث عن فضيلة صحيحة تحت أكداس ضخمة من فضـائل ضـالة كثيرة . ولا أيضاً عن طريق وجـدان متحرر من كل منطق مترابط وهائم فى خيال رحب . فان الخيـال الرحب كثيراً ما يمثل بذاته اسـاءة بالغة المدى الى جوهر الأمور والى النواميس الخلقية المترابطـة التى تحـكم الكون ، والتى تقتضى ان نفس الأسباب تولد نفس النتائج .

ومن العسير بداهة أن تسير الحياة فى اتجاه واحد فى مطلق الايثار أو فى مطلق الأثرة ، لكنهـا تتردد دائماً بين انفعالات الاتجاهين معاً التى تتزاحم فى وجـدانات بنى البشر أجمعين ، وتختلط فيما بينها اختلاطاً شبه تام بنسب متفاوتة تفاوتاً ضخماً . ولكن يكفى أن يقال ان الاتجاه باصرار نحو أحدهما هو الذى يحدد لحياة الانسان مدى نجاحها أو فشلها فى شق طريقها . وان المحاولات الارادية لتغليب جوانب أحدهما على الآخر — ولو فشلت — ليست ضائعة فى سفر الحياة . وكلما نجح صاحبها فى تغليب اتجاه الايثار — رغم مشقته البالغة — بكل ما فيه من خير ومحبة وفضيلة كلمـا أمكن القول بأن الحياة تسير بصاحبهـا فى طريق الوفرة والارتفـاع (١) .

---

(١) للمزيد راجع ما سبق فى ص ٨٠ — ٩٢ .

بين تطور الروح وتطور المادة

فالايثار يمثل اذاً طاقة حقيقية كامنة وراء تطور الوعى ، وهو من نواميس الروح لا المادة ، فلا ينبغى أن يفوتنا أن الروح على ما لاحظه برجسون Bergson « من معدن غير معدن المادة لأنها صاعدة حرة والمادة هابطة مقيدة » ولذا كانت الروح فى فلسفة برجسون عن « التطور الخالق » هى أصل المادة ولم تكن المادة هى أصل الروح .

ولذا تذهب هذه الفلسفة أيضاً الى أن المذاهب الروحية « كانت على حق فى استماعها الى الشعور عندما كان الشعور يؤكد الحرية الانسانية . لكن العقل ما زال موجوداً هنا ليقول ان السبب يحدد نتيجته وأن المثل شرط فى وجود المثل وأن كل شيء معاد ، وأن كل شيء موجود من قبل . وقد كانت هذه المذاهب على حق عندما آمنت بوجود شخصية فردية مطلقة ، وباستقلال الفرد تجاه المادة ... ولقد كانت هذه المذاهب على حق عندما نسبت الى الانسان مكاناً ممتازاً فى الطبيعة وقالت بأن المسافة التى تفصل الانسان عن الحيوان مسافة لا نهاية لها ... » .

الى أن يقول أيضاً « ان الشعور متميز عن الجسم الذى يبعث فيه الحياة على الرغم من انه يكابد بعض ضروب التدهور بسبب ذلك ... ولكن مصير الشعور ليس مرتبطاً بمصير المادة . وأخيراً فان الشعور حر بحسب جوهره ، بل هو الحرية ذاتها ، لكنه لا يستطيع اجتياز المادة دون أن يهبط عليها ودون أن يتكيف بها ، وهذا التكيف هو ما يسمى بالعقل . واذا استدار العقل الى الشعور الفعال اى الحر فانه يدخله بطبيعة الأمر فى الحدود التى ألف أن يرى دخول المادة فيها » (١) .

فتطور الروح يسير اذاً فى اتجاه غير تطور المادة ، اتجاه محكوم بنواميس غير نواميسها ، وهذا التمييز بين اتجاهى الروح والمادة فى التطور الذى فطن اليه برجسون ، كما فطن اليه فلاسفة آخرون غيره ، أفلت أمره من نيتشه Niezche ودفعه ذلك الى فلسفته الخاطئة تماماً عن الخلط بين نواميس الروح ونواميس المادة فراح ينكر دور النواميس الخلقية الكائنة وراء تطور الحياة (٢) .

وهذا من شأنه أن يبرز دور النواميس الخلقية فى توجيه دفة الأحداث . حتى أن هذا الدور يكاد فى نهاية المطاف أن يصبح كل شيء .

---

(١) عن « التطور الخالق » لبرجسون ، ترجمة الدكتور محمود قاسم ص ٣٠٥ — ٣٠٧ .

(٢) راجع ما سبق فى ٧١—٧٨ .

ومهمة التطور فى الاتجاه الصحيح هى الوصول الى محاولة الارتباط بهذه النواميس ، وهى محاولة قلما تنجح بسبب وجود عوائق كثيرة فى الفكر والشعور مستمدة كلها من دور الأثرة ، وما يتبعها من نتائج مدمرة من شأنها أن تحجب النور عن حقائق الأمور .

وهــذه النواميس لا تأبه بالغايات بقــدر ما تأبه بالوسائل ولا تأبه بالنتائج بقــدر ما تأبه بالبواعث ، حين تعودت موازيننا الخاطئة أن تأبه بالغايات دون الوسائل ، وبالنتائج دون البواعث . كما أن هذه النواميس لا تأبه بأى مجد فى هــذه الدنيا الباطلة كلها الا ان يكون هــو مجد الفكرة السليمة ، والعمل المثمر ، والشعور النبيل . فهذا كله يمثل مفتاح كل نجاح للحياة ، وكل انتصار حتمى للحقائق على الأباطيل مهما طال بهــا الأمد جيلا بعد جيل .

وهذه النواميس لا تأبه ايضاً بأية آراء تيولوجية قد نرتبط بها عن فهم أو عن غير فهم لهــا الا بمقــدار ما نرتبط بمبادىء خلقية وروحية صحيحة ، ونكون عندئذ أصحاب فضــل حقيقى فى هــذا الارتباط بكل ما يقتضيه من قيود صارمة وتبعات جسام تمثل بذاتهــا اثمن ما يملكهــا الانسان من سبل السير فى الطريق الصحيح للارتقاء ، بل أيضاً من سبل الفهم الصحيح لتصاريف القــدر ، أو بالأدق تلك التى تعودنا أن ننسبها اليــه ولا ننسبها الى أنفسنا بسبب ما يتراكم فيهــا من اباطيــل الأثرة وأوهامها الجوفاء .

التفاعل بين الخير والشر

ونواميس الحياة الخلقية والروحية تعمل عن طريق عقولنا وارادتنا ، كما تعمل عقولنا وارادتنا عن طريق نفس هذه النواميس ، فهناك تبادل مستمر بين هذين القطبين وكلاهما سالب وموجب . وهذا التبادل لا يمكن أن يتوقف الا بتوقف الحياة أو بتعطيل بعض نواميسها ، وكلاهما أمر محال.

وارادتنا ــ ومن ورائها عقولنا ــ حقائق كونية نشطة عاملة فى اتجاه أو فى آخر ، وفى تغليب أى من الانفعالين على الآخر ، وفى ذلك يكمن سر فاعلية الحياة ، وقوتها ، وترديها دواماً بين عوامل الخير والشر ، والنجاح والفشل ، والارتفاع والضياع التى تحمل أسماء شتى ، وصوراً تتراوح بين الجمال والقبح ، والقوة والضعف ، قد تبدو جلية واضحة ، وقــد تسترها غلالات تتفاوت فى كل شىء حتى فى مدى سمكها أو شفافيتها .

واخطر ما فى هذا النشاط الارادى أن نتائجه تتوالد الى ما لا نهاية طبقاً لترابط الأسباب والمسببات . وتمتد هذه النتائج الى الآخرين بحكم التضامن الاجتماعى ، وهو ناموس طبيعى بدوره ، ولكن كل صاحب نشاط ارادى لا يمكن أن يفلت من نتائج نشاطه مهما طال بها الأمد . ولا يصلح آثار النشاط الضار سوى نشاط نافع ، ولا يمحو آثار نزوع سابق نحو الأثرة سوى نزوع لاحق نحو الايثار ، ولا يوقف طاقة الأثرة فى قدرتها على التخريب سوى طاقة الايثار فى قدرتها على البناء .

ولا ينال من قدرة الأثرة على التخريب أن يتصور صاحبها أن كل تصرفاته محض خير وفضيلة ، وذلك لأن ارادة الانسان محمولة دائماً على تجميل نوازعها بأجمل البواعث وأرقاها ، حتى عندما تقع على النقيض من نواميس الحياة الخلقية التى خلق الانسان لكى يسعى جاهداً الى محاولة الارتباط الصريح بها ، حتى تعصمه من نزوات الأنانية وشهواتها المدمرة لكل رجاء . وهذه النزوات مخادعة ماهرة ترتدى دائماً قناع الخير المطلق ، والتقوى الأصيلة أيضاً . ومن هنا تجىء ضراوتها الحقيقية وقدرتها فى كثير من الأحيان على سحق هذا القبس الخافت فى كل نفس انسانية ، وهو قبس الوجدان .

ولولا أن حكمة الحياة أودعت فى وجدان كل انسان هذا القبس الخافت،الذى يدعوه الى تفضيل الخير ولو لم يتجهاليه على الشر ولو اتجه اليه حراً مختاراً ، لاتجهت الحياة نحو الاجداب والضياع بدلا من اتجاهها نحو الوفرة والارتفاع . وكلما اشتعل هذا القبس الخافت كلما أضاء للنفس طريقها عند تخير مواقع اقدامها فى طريق الأبدية الصاعد الطويل المحفوف بالمخاوف وبالأخطار .

ومن رحمة الأقدار أنها لم تحرم حتى بعض العجماوات من هذا القبس المقدس ، وهو قبس الوجدان ... الم تقرأ عن حيوانات كثيرة تختار الموت طواعية لنفسها حتى تهب الحياة لأولادها ؟ ! الم تقرأ أبداً من كلب وفى اختار لنفسه الموت جوعاً وعطشاً عندما شعر بموت صاحبه ، رغم نداء غريزة البحث عن الطعام فى كل جبروتها الذى اكتسح كل جبروت آخر الا نداء الوفاء عند هذا الحيوان الأعجم ؟ ! أليس هذا كله نوعاً فريداً من الاختيار القاسى الذى يعجز عنه أكثر الناس نبلا ووفاء ؟ !

فكيف اذاً تسير الحياة الى ضياع اذا كانت حكمتها قد شاءت الا تضن بجوانب الخير والايثار حتى على الحيوانات التى قد نعتقد خطأ أنه لا عقل لها ، وانها مسودة بسلطان الغرائز ، فلا اختيار لها فى أمرها ؟ !

وكيف تسير الحياة الى ضياع اذا كان للنواميس الخلقية كل هـذا السلطان الفعال فى توجيه أحداث الوجود وتسلسل مقدراته التى قد نعتقد خطأ أنها تتسلسل بغير منطق واضح ولغير هدف حكيم ؟ ! وما كنا لنعتقد ذلك لو أننا اعترفنا أن أثمن ما فى الحياة قيمها غير المادية ، واهدافها السامية التى تتعارض تماماً مع أى تخريب للأخلاق يجلبه حب الذات والملذات .

* * *

وفى هـذا الاتجاه يقول الفيلسوف والسياسى الأمريكى جيفرسون Jefferson « ان حب الذات ليس جزءا من الأخلاق ، بل انه فى الواقع يناقضها تماماً . انه المضاد الواحد للفضيلة الذى يقودنا دائماً ـ حسبما تملى علينا نوازعنا ـ الى اشباع ذواتنا ، منتهكين بذلك واجباتنا التى تفرضها الأخلاق نحو الآخرين . ومن ثم فقد نصب الداعون الى الأخلاق والداعون الى الدين ضد هذا العدو مدافعهم باعتبار أنه العقبة الوحيدة التى تعوق ممارستنا للفضيلة . وجرد الانسان من نزعاته الأنانية فلن يعوقه بعد ذلك عائق عن ممارسة الفضيلة . وما عليك الا أن تخضع تلك النوازع الأنانية بالتعليم والتثقيف ، أو ضبط أعنتها فتسلم لك الفضيلة دون منافس .

لقد قيل اننا نطعم الجائع ، ونكسو العارى ، ونضمد جراح من ضربه اللصوص ، ونصب الزيت والنبيذ عليها ، ونحمله على خيلنا الى الفندق لأننا نجد متعة فى مثل هـذا السلوك . وهكذا نرى هلفتيوس (١) Helvetius (١٧١٥ — ١٧٧١) وهو واحد من أفضل رجال الأرض وأبرع الداعين الى هذا المبدأ ـ يقول بعد أن يعرّف « المنفعة » بأنها لا تدل على ما هو مالى فحسب ، وانما كل ما من شأنه أن يجلب الينا المتعة أو يحول بيننا وبين العذاب فيقول ان « الكريم هو الذى لا يطيق ان يرى منظر البؤس ، ولحماية نفسه من هـذا المنظر يضطر الى غوث البائس الملهوف » .

هذا حقيقى بالفعل ولكنه لم يتناول المسألة كلها التناول الكامل . ان هـذه الفعال الخيرة تجلب لنا اللذة ـ لكن كيف تجلبها ؟ ذلك لأن

---

(١) وهو داع فرنسى من دعاة المادية (١٧١٥ — ١٧٧١) لكنه ايضا من دعاة الانتقال من الأنانية الى الغيرية فى الأخلاق . وهو يقول ان الانسان الجدير بهذا الاسم يجد لذته ـ اى منفعته الخاصة ـ فى سعادة غيره . فهو لا يطيق مشاهدة شقاء هـذا الغير ، بل يحاول أن يخففه أو أن يمحوه كيما يجنب نفسه الم مشاهدة الألم .

الطبيعة قد غرست فى صدورنا ايضاً حب الآخرين ، واحساساً بالواجب نحوهم ، أو باختصار غريزة اخلاقية تهيب بنا دون مقاومة أن نشعر ببؤسهم ، ونسرع الى اغاثتهم ، وأن نعترض على لغة هيلفتيوس عندما يقول : « اى دافع سوى المصلحة الذاتية يمكن ان يدفع رجلا الى الفعال الكريمة ؟ » . من المستحيل لديه ان يحب الخير من أجل الخير ، وأن يحب الشر من أجل الشر ، ولكان من الممكن أن يكون الخالق فناناً مهمل الصنع لو قصد بالانسان ان يكون حيواناً اجتماعياً دون أن يغرس فيه النوازع الاجتماعية » (١) .

لماذا تتراخى نتائج افعالنا ؟

ولعل من أقوى مظاهر حرص الطبيعة على أن تكون لنا حرية كافية فى الاختيار ، وعلى أن نشعر بها ونطمئن اليها رغم وجود هذه النواميس الخلقية ورغم سلطانها الفعال حرص الطبيعة أيضاً على الا يكون لجميع افعالنا نتائجها الفورية المباشرة . فلو حدثت هذه النتائج الفورية دائماً ، كجزء لا يتجزأ من سلوك الحياة معنا لما شعرنا باننا أحرار فى خطئنا وفى صوابنا معاً ، وبأننا سادة الموقف وبمقدورنا أن نختار بين هذا السلوك او ذاك بملء حريتنا .

ولو كانت نواميس الحياة الأزلية تتدخل فوراً لتحقيق النتائج التى تبدو لنا لازمة منطقياً — كما تتدخل مثلا قوانين الميكانيكا أو الكيمياء — لما كان للمصيب فضل فى صوابه ، ولا للمسىء وزر فى اساءته . فلو كان من ضمن هذه النواميس الأزلية مثلاً أن ينكشف الكذب أو الخداع فوراً لكى يمتنع الناس عنهما لكان فضل امتناعهم يرجع لهذا القانون الطبيعى لا لهم ، ويصدق ذلك أيضاً على كل أثر اذا كان محقق الحدوث فوراً كابتلال الجسد عندما يسقط فى الماء ، واحتراقه عندما يسقط فى النار .

ثم انه اذا كان الثواب والعقاب فوريين فما فائدة الزمن ؟ ! وفيم تنقضى هذه الأبدية لتى لا تنتهى ؟ ! وما هو الدرس الذى نعيه من الوقوع مختارين فى الخطأ أو فى الصواب ؟ وما حكمة الألم ، والألم يلزمه الزمن حتى يحقق ثمرته المرجوة فى التطور والارتقاء ، وفى تحقيق التناسق بين عناصر العقل والوجدان التى لا تناسق بينها ولا ارتباط ؟ ...

ولهذا يبدو أيضاً أن ارغام ارادة أى انسان عاقل على أن تتخذ سلوكاً معيناً بالقهر او بالخديعة عمل غير خلقى ولا مفيد ، حتى ولو كان

---

(١) من كتاب « جيفرسون » تأليف جون ديوى ترجمة الدكتور عبد الحميد يونس . ١٩٦١ ص ٩٩ — ١٠٠ .

يراد فى النهاية عن طريق القهر أو الخديعة تجنيب هــذا الانســان خطر الوقــوع فى خطــأ ما . وذلك لأن الانســان قــد يتعــلم من الوقــوع الارادى فى الخطــأ أكثر مما يتعــلم من الوقــوع الجبرى فى الصــواب . وحرمان الانسان من حريته فى الاختيار لا يختلف شيئاً عن حــرمانه من أى حق طبيعى له ، بل ان هذه الحرية تكاد تمثل أخطر حقوق الانســان الطبيعية ، وأهم مزاياه التى فطر عليها .

فالأب الذى يريد أن يربى ابنه على أنبل الصفات وأسماها لا يفكر أبداً فى وضع ابنه فى قفص من حديد كيما يجنبه الوقوع فى الأخطاء . كما لا يفكر ابداً فى أن يقتله فوراً ويقول : قــدر هــو الموت ينبغى أن يعطل قدراً آخر هو الفساد ، أو الفشل ، أو العقوق ... بل ان أقصى ما ينبغى أن يفكر فيه هو أن يزوده بالنصح اللازم ، وأن يراقبه بقدر محدود من الرقابة الحانية ، تاركاً له فرص التعلم من الخطأ ومن الصواب معاً . وقد يتدخل ـ أخيراً ـ لتأديبه بالعقــاب بعــد الزجر مرة أو مرتين . ويكاد يكون هذا هو بالضبط أسلوب الطبيعة معنا وان اختلفت التفاصيل اختلافاً بيناً .

ولذلك لا ينبغى أن يتساءل الانســان كثيراً لمــاذا يمهل الله الانسان الخاطىء أو الشرير كل هذا الامهال الطويل ؟ ... ان الله تعالى ـ كمــا يقول العامة والخاصة معــا ـ يمهل ولا يهمل . وما قــد يبدو لنا امهالا طويلا هو عنصر لا غنى عنه ودليل لا ينقض على حرية الاختيار اللازمة للحياة فى نموها ، وفى اتجاهها المحتوم نحو التطور والارتقاء .

وهــذا الامهال يمكن أن يكون بالتالى عنصراً لا غنى عنه فى رحمــة القدر بنا عندما يريد لكل انسان أن يكون له فضل حصــوله على تطوره المحتوم فى العقــل وفى الوجدان ، بحسب حسن استخدامه لحريتــه فى الاختيار أو سوء استخدامه لها . كما يريد نفس الأمر لكل مجتمع كوحدة مترابطة لم تجتمع مصادفة ولا عبثاً بل بالنظر الى قيــام روابط عميقة تربط بين أفرادها ، قد لا يصل العلم الى تحديدها ، ولكنها موجودة على أية حال ما دام لكل أمر سبب محــدد فى نواميس الطبيعــة التى منهــا نواميس الاجتمــاع فى الزمان والمكان ، وسواء أكان الاجتماع على وطن واحد ، أم على اعتقاد مشترك ، أم فى جيل واحد ، أم فى أسرة واحدة .

ثم ان هذا الامهال أمر لا غنى عنه لامكان تطور الوعى نحو المزيد من النضج ومن التناسق الداخلى بالاضــافة الى التناسق الخارجى مع كل ظواهر الوجود المــادى والروحى . وتطور الوعى غير محدود فى قــدرته ولا فى نطاقه ، وهو لا يشير فحسب الى نمو المعرفة ، بل يشير أيضــا الى

نمـو الخبرة والحكمـة وازدهار الوجدان عن طريق نمـو الفضيلة ونقاء الايمان . وكل ذلك ينبغى أن يسير جنبا الى جنب فى التطور والارتقاء حتى يوفر لصاحبه الشخصية المتناسقة القادرة وحدها على أن تشع بأسباب السعادة الحقة ، ولو على الرغم من كل اسباب الحرمان والألم الوفير التى قد تحيط بها !

فللظروف الخارجية دورها ورسالتها فى تطوير الوعى ، ولو عن طريق الألم المرير والصبر الطويل الى أن تتدخل عـدالة القدر ، لكن السعادة الحقة ليست مرتبطة حتماً بهذه الظروف ولا متوقفة حتماً عليها . وكل ظرف منهـا هـو فى حقيقته سراب يسير الى زوال سريع او بطىء ، لكن الذات ليست الى زوال بل الى نمو وارتقاء تدريجيين فى العقل والوجدان . وهكذا تذوب تدريجياً النعمـة مع النقمة ، والشبع مع الجوع ، والجاه مع الذل ، والصحة مع المرض ، أما الأمر الوحيد الذى لا يعرف زوالا فهو ملكات النفس وخبراتها المتجددة التى تكتسبها فى طريق تطورها للأمام عن طريق مواجهة كل هذه الظروف مجتمعة أو متتابعة .

وعن طريق مواجهة الصعاب والتغلب عليها — وهى تجىء من اخطائنا عند استخدام حريتنا — يتكون تدريجيا هذا الكنز الهائل المسمى تناسق الشخصية الذى يهب لصاحبه الاحساس بالسعادة الوفيرة ولو فى غمرة عوامل الحرمان والحسرة التى تحيط به من كل جانب . وهكذا تختزل كل عوامل السعادة والشقاء نفسها فى أمر واحد وهو مدى تطور الوعى وفى أى اتجاه يسير هذا التطور : هل هـو اتجاه الحصول على التناسق تدريجياً أم ضياعه .

وبمقدار حصولنا على التناسق ، ولو كان الحصول تدريجياً بطيئاً وهو حتماً كذلك ما دامت نتائج افعالنا من طبيعتها أن تتراخى الى أمد طويل او قصير — بمقدار ما يمكننا أن نتطلع الى الحصول على قدر أوفر من فرحة الحياة ، وأن نثق فيها ، كما نثق فى استقرار النعمة ، وفى حلولنا فيها ولو فى وسط عوامل الحرمان والحسرة التى قد تنزل بنا لكى تهبنا تدريجيا المزيد من الثقة فى انفسنا والاطمئنان الى حريتنا ، وبالتالى الى أن مصائرنا فى يد عادلة أمينة هى يد القدر الذى يحمينا من انفسنا ، ومن اخطائنا، ومن نزواتنا عند استخدام حريتنا استخداما ضارا بنا وبالآخرين .

ولدرأ هذا الاستخدام الضار يلزمنا الكثير من المعرفة ، لأن الجهالة هى الد اعداء الانسان . والمعارف كثيرة ، وكلها ليست على قدم المساواة فى ارشـاد الانسـان الى الطـريق الصحيح . وأجمـل معرفـة فى هذا الشـأن هى تلك التى وصـفها راينـور جونسـون Raynor C. Johnson

ـ مدير كلية الملكة بجامعة ملبورن ؛ وأحد الباحثين الروحيين المرموقين — عندما قال بحق « أن تعرف ـ لا ان تصدق ، ولا أن تؤمن ، ولا ان تعتقد ـ بل تعرف أن العالم صديق لك ، وأن أقدامنا موضوعة على طريق يقود الى هدف مقدس قابل للفهم ، وان هناك حبا كائنا فى قلب جميع الأشياء ... هذه هى المعرفة التى لأجلها اصبح انا سعيدا بكل معرفة أخرى »(١) .

نعم هذه هى المعرفة التى كشف النقاب عنها ـ وفى مشقة بالغة ـ دارسو هذه الحقائق الروحية الخطيرة عن الكون والانسان ـ والتى أخذت تترى فى تدفق شديد ، وفى ثبات لا يتزعزع ، لكى تدك حصون الجهالة وقلاعها الواحد بعد الآخر . وتزيل نهائياً مخاوف بنى البشر من كراهية الكون لهم ، وتوقع عدوانه عليهم فى كل لحظة من يقظة او من نوم ، من رضا او من غضب ؛ من صواب او من خطأ .

ولا يوجد مصدر للاحساس بعداوة الكون لنا أقوى من الوهم الخاطىء بأن كل الآلام التى نعانيها ، وتنوء بها طاقاتنا أحياناً ، انما هى مفروضة علينا فرضاً تعسفياً ، بلا أساس من منطق مفهوم ، ولا سند من عدالة مرجوة ، ولا عاصم من رحمة يسيرة . فان هذا الوهم الخاطىء يضاعف من احساسنا بعداوة الكون لنا ، وبأن الكون من حولنا سعيد بآلامنا ، متوثب نحو الاستزادة منها ! !

وهذا الوهم نفسه اذا سيطر على سياسة التشريع العقابى فانه كفيل بأن يقودها الى اخطاء فادحة من التفريط فى حق المجتمع أو من الافراط فى حمايته . واذا سيطر على عقيدة القاضى فانه كفيل بالقضاء على أسمى شعور يختلج فى نفسه ؛ وهو احساسه بأنه انما يحقق العدالة على قدر استطاعته كبشر .

أما اذا سيطر هذا الاحساس على وجدان المتهم فانه كفيل بأن يحوله من تائب يرجو الصفح الى متمرد يبغى الانتقام . ومن مذنب يرجى صلاحه الى حاقد لا يرجى منه سوى المزيد من الحقد على المجتمع ، وعلى التشريع ؛ وعلى القاضى ... وأين هذا من الاحساس بالحب الذى ينبغى أن يقع فى قلب جميع الأشياء ؟ ! ...

وهذا كله ينتقل بنا الى موضوع « التسيير والتخيير فى المدارس العقابية » بمقدار صلته بالخطوط العامة للسياسة العقابية كما يتصورها الفقه المعاصر ؛ وهذا هو موضوع الباب المقبل .

---

(١) فى مؤلف له عنوانه « الروعة الحبيسة » . The Imprisoned Splendour

الباب الثامن

التسيير والتخيير

فى المدارس العقابية

تمهيد وتبويب

واجب مساءلة كل انسان عن افعاله احساس غريزى فى النفس بمقدار احساسها بوجود نواميس خلقية ينبغى على كل انسان أن يتسق معها اتساقا صحيحا على قدر طاقته . وأقوى صور المساءلة التى عرفتها البشرية منذ القدم هى المسئولية الجنائية التى تطورت كثيرا واتخذت صورا متباينة بتباين المجتمعات والحضارات ، لكن الاعتقاد فيها بأن كل جريمة ينبغى أن تقابلها عقوبة ظل راسخا بوصفه تعبيرا عن معادلة طبيعية عادلة لازمة لنجاة البشرية واستقرارها فى حياة آمنة مطمئنة .

وقديما كانت العقوبات توقع دائما وعلى أية حال بدون بحث فيما هو أهم من العقاب وهو أساس الحق فيه ، الى أن جاء وقت دخلت الانسانية فيه طورا جديدا من أطوار نموها بدأ العقل فيه يتفلسف ، ويتساءل عن هذا الأساس للعقاب بكل ما يثيره من خلاف مذهبى ضخم بين من يؤمن بحرية الاختيار المطلقة للانسان ، وبين من يؤمن بالجبرية المطلقة ، وبين من يتوسط بين المذهبين المتطرفين فيؤمن بحرية محدودة مقيدة بظروف الزمان والمكان . واصبح هذا الخلاف الفلسفى العميق هو محور بحث المسئولية الجنائية فى أساسها الأول وفى كل ما قد يشيد على هذا الأساس من نتائج ضخمة .

ولا أريد أن أتغلغل هنا كثيرا فى موضوع الجبر والاختيار وما يثيره من مباحث ضخمة فى شتى نواحى المسئولية الوضعية ، فان هذا التغلغل يقتضى الدخول فى صلب الكثير من الحلول الوضعية التى تخرج حتما عن دائرة البحث الفلسفى الصرف الذى ينبغى أن يقتصر على الكلام فى بعض زوايا الفلسفتين العامة والعقابية ، أو بالأدق فى أهم زواياهما بمقدار اتصالها مباشرة ببعض الحلول الوضعية لهذه المسئولية .

وفى الواقع أن مشكلة التسيير والتخيير من ناحية اتصالها بالحلول

العقابية تبدو ذات قيمة خاصة بالمقارنة مع نفس المشكلة من ناحية اتصالها بالحلول المدنيــة او الادارية ، وذلك لأن فـكرة الاثم culpabilité تقع فى الأساس من المسئولية الجنائية ، وترتدى فيها قيمة خاصة ، حين لا تقع فى الأساس من المسئولية المدنيــة أو الادارية ، ولا ترتدى فى أيهما نفس القيمــة .

فالمسئولية العقابية لا تقوم أبدا بغير قاعدة من خطأ شخصى مسـند الى الجانى سواء أكان عمديا أم غير عمدى . وينبغى فى هذا الخطأ ان يكون على مستوى معين من الجسامة هـو الذى يعتبر علة للتجريم ومصـدرا اجتماعيا للجزاء الجنائى . وهذا الجزاء يتميز أيضا بآثاره الهامة بالمقارنة بالجـزاء المـدنى أو الادارى ، لوثيق اتصـاله بحرية الافراد وبكرامتهم وبمستقبلهم ، ناهيك عن اتصاله بحياتهم فى بعض الصور . ولذا فهو يثير من الاعتبارات الدقيقة ومن اوجه الخلاف فى الرأى ما لا يثيره عادة الجزاء المدنى أو الادارى .

ثم ان المسئولية المدنية جد مختلفة عن الجنائية من ناحية أن هـذه المسئولية المدنية وان كانت تقـام بحسب الأصل على أساس من حدوث فعل خاطىء ضـار مستوجب ملزومية فاعله بتعويض الضرر (م ١٦٣ من التقنين المدنى المصرى) ، الا أنها يمكن فى أحوال كثيرة أن تقام بنـاء على أخطاء غير شخصية بمعنى أنها غير مسـندة الى الملزم بالتعويض ، كما فى حالة المسئولية عن فعل الغير (راجع م ١٧٣/١ من نفس التقنين) ، وعن حيازة الأشياء والحيوانات (راجع المواد ١٧٦ — ١٧٨ من نفس التقنين) . وذلك بالاضافة الى امكان قيام هـذه المسئولية المدنية بالتعويض استنادا الى بعض النظـريات المتوسعة فيها مثل نظرية تحمـل التبعة ، وقبول المخاطر .

أما المسئولية الجنائية فلا تعرف شيئا من هذا القبيل ، فهى لاتعرف الخطأ المفترض الذى يعرفه القـانون المدنى ولا توجد به قرائن قانونية فى اثبات الخطأ قاطعة كانت أم غير قاطعة ، بل ان من يدعى صدور خطأ من الجانى مكلف قانونا باثباته وبكونه خطـأ شخصيا تسبب فى توافر أركان الجريمة المعاقب عليها ، عمدية كانت أم غير عمدية . وذلك بالاضافة الى ان نظريات تحمل التبعة وقبول المخاطر وما اليها لا تزال بعيدة عن أن تلعب دورا مذكورا فى الفقـة الجنائى ، أو فى الشرائع العقابية بوجه عام حيث تسود مبادىء غير هذه تقتضى أن لا جريمة بغير نص ، كما تقتضى التفسير الضيق للنصوص والأخذ بما فيه الأصلح للمتهم عند تأويلها فى حالة النقص أو الغموض .

فالاثم الجنائى مستقل اذا عن الخطـأ المدنى فى عناصره ، كمـا هو مستقل عنـه فى مداه ، وفى اثباته ، وفى آثاره ، وفى نطاقه ... وذلك فى الجرائم العمدية وغير العمدية معا . والمسئولية الجنائية تبدو لذلك أوثق اتصالا بقواعـد المسئولية الخلقية من المسئولية المدنيـة ، وبالتالى فان موضوع التسيير والتخيير يرتدى فى نطاقها قيمة خاصة بالمقارنة بالمسئولية المدنيـة .

ونفس هذا القول يصدق أيضا على المسئولية الادارية ، لأنها لاتقوم أساسا على قاعدة من الاثم الخلقى بمقدار ما تقوم على قاعدة من الاهمال الادارى ، أو من عدم التقيد بقيود تنظيمية صرف قد تكون عديمة الصلة بقواعد الأخلاق الطبيعية أو لاجتماعية ، وربما على النقيض منها فى بعض الأحيان . ثم ان المسئولية الادارية لا تستوجب من الجزاءات ما يمثل فى خطـورته الجـزاءات الجنائيـة بحسب الأصـل ، بل انهـا لا تتطلب حتى ثبـوت الخطـأ أو الاهمـال بصـورة قاطعـة كتلك الصـورة التى تتطلبها المسئولية الجنائية . وحتى ان قيل ان حرية الاختيار مطلوبة فى المسئولية الادارية ، وأن الاكراه ينال منهـا منـالا تاما أو جزئيا ، فان الاكراه لا يثير فيهـا أكثر مما يثير فى نطـاق المسئولية الجنائية من بحث فلسفى أو قانونى . بل قد لا يخرج عن اطار هـذا البحث الأخير خروجا مذكورا .

وفى النهاية فان الصلة الوثيقة بين موضـوع التسيير والتخيير وبين قواعد المسئولية الجنائية مستمدة من نفس الصلة الوثيقة بين هذه الأخيرة وبين قواعد المسئولية الخلقية ، حتى أن التشريع العقابى يبدو أوثق اتصالا بمبادىء الأخلاق من اى تشريع وضعى آخر . وتبدو هذه الصلة أقوى ما تكون عند من يؤمنون بأن لقواعد الأخلاق قيمة مطلقة وعامة وسرمدية لأنها مستمدة من نواميس طبيعية تحكم الكون ينبغى أن تكون هى المصدر البعيد أو القريب لقواعد التشريع الوضعى علىما وضحناه فى الباب الثانى وعنوانه « هل من نواميس خلقية طبيعية » ؟ . فعند هؤلاء لا تمثل الجريمة سوى عدوان على قاعدة خليقة وفى نفس الوقت اجتماعية لها صفة الدوام .

ولا يزال لهذا المذهب فى القانون الطبيعى انصاره فى آراء بعض كبار الجنائيين مثل الأستاذ جاروفالو Garofalo الذى خلف العلامة لمبروزو Lombroso فى زعامة المدرسة الوضعية الايطالية . وكذلك فى آراء بعض المعاصرين مثل الأستاذ فنسنزو لانزا Vincenzo Lanza مؤسس المدرسة الانسانية بايطاليا .

ذلك حين يميل القائلون بالمذهب التطورى فى الأخلاق الى أنه ليس هناك خير مطلق ولا شر مطلق ، بل انهما يخضعان معا لسنة التطور والارتقاء ، وهؤلاء يسندون التأثير الأقوى فى التجريم وفى العقاب الى قيم اجتماعية تختلف من بيئة الى أخرى ، والى ظروف متطورة مع الزمان والمكان ، ومن ثم « فان كل ما يسمى خيرا يخضع للاختبار فى ضوء فائدته الاجتماعية » بحسب تعبير « موسوعة الأخلاق »(١) . وبالتالى فان العقاب الجنائى يكون مؤسسا على نفعه للمجتمع لا على صلته بأوامر الأخلاق ونواهيها . ولعل خير من يمثل هذا المنطق الفيلسوف الانجليزى هربرت سبنسر **Herbert Spencer** وبعض من انصار المدرسة الجنائية التقليدية .

وفى الواقع انه لا يوجد تعارض حقيقى بين الايمان بوجود نواميس خلقية طبيعية وبين الايمان بوجود قيم اجتماعية عابرة تختلف من مجتمع الى آخر ومن عصر الى آخر . لأنه من السهل جدا ان نتصور أن تكون هذه القيم الاجتماعية مصدرا قريبا للتشريع الوضعى وأن تكون النواميس الطبيعية الخلقية مصدرا بعيدا لهذه القيم نفسها ، وبالتالى لبعض أصول التشريع الوضعى .

فلا محل لأن تتصور أن احد الأمرين ينفى الآخر أو يتعارض معه ، لأن المجتمعات فى فهمها للنواميس الطبيعية وفى تأثرها بها تتباين بسبب تباين مستواها من التطور ، فضلا عن تباين تاريخها وظروفها الاجتماعية الراهنة . واذا كانت هذه المجتمعات تتباين فى فهمها حتى للنصوص المكتوبة فمن الطبيعى أن تتباين فى مدى اتصال ادراكها ووجدانها بالنواميس غير المكتوبة . ولذا أيضا فانه لا يلزم قيام تعارض بين نفع العقوبة وبين استنادها الى مبادىء خلقية طبيعية او الى قيم اجتماعية متباينة . ففى الحالين توقع العقوبة لما يرجى من نفعها فى توجيه ارادة الانسان نحو محاولة الاتساق مع هذه القيم الاجتماعية أو مع النواميس الطبيعية بمقدار فهم واضع النصوص لها ، وأيضا بمقدار محاولته الاتساق مع القيم المختلفة .

وعلى أية حال فالصلة فى النهاية وثيقة بين التشريع العقابى ومبادىء الأخلاق وهو ما يقتضى تناول « مشكلة التسيير والتخيير فى المسئولية العقابية » بعناية خاصة بكل ما تثيره من خلاف مذهبى ضخم بين انصار الجبرية وانصار الحرية . وسنجد أن القاعدة الأساسية التى أصبحت

---

(١) Firm : Encyclopaedia of Morals. New York 1956 p. 316.

تهيمن على الحلول الوضعية لهـذه المسئولية تلتئم الى أكبر مدى مـع الفلسفة التوفيقية بين الجبر والاختيار التى عرضت لها فى ابواب البحث السابقة ، والتى توائم تماما الاعتقاد بوجود نواميس كونيـة خلقية ينبغى أن تعمل ارادة الانسان ــ مع التسليم بأنه حكم مختار ــ فى اطار الاتساق المظم معها على نمط أو على آخر .

هذا وقد أدت الطريقة العلمية فى مواجهة مشكلة الجريمة الى ظهور آراء متنوعة من التفكير الفلسفى فى هـــذا الشأن تخالف ما كان سائدا من نظريات عقابيــة حتى أواخر القرن الثـامن عشر . وساعد على ظهـورها ما تبين من قصور المبـادىء السائدة عن تحقيق الآمال التى كانت معقودة عليها فى مكافحة الجريمة بطريقــة أكثر فاعلية مما كان يرجى ، واصـبح تقـديرا . فضـلا عن خلق وعى اجتماعى قادر على مواجهة مشكلاتها من الزوايا الجديرة بالمواجهة سواء فى شخص الجانى أم فى ظروف البيئة التى تحيط به وبجريمته .

ويمكن التمييز بين ثلاث مدارس عقابية هامة لهـذا التفكير الحديث، يغلب على أولاها طابع البحث النظـرى مع التعلق الى حـــد ما بتراث الفلسفات السابقة وهى المدرسة التقليدية ، ويغلب على ثانيها طابع البحث الواقعى وهى المدرسة الوضعية الايطالية ، ويغلب على ثالثها طابع التوفيق بين اتجاهات المدارس الأخـرى وهى المدرســةالنيوكلاسيةاو التقليـدية الجديدة . وفيما يلى سأعرض لموقف كل مدرسة منها من موضوع التسيير والتخيير فى فصل على حدة .

الفصل الأول

التسيير والتخيير

فى المدرسة التقليدية

المبحث الأول

أساس حق العقاب فى هـــذه المدرسة

يذكر اسم المركيزسيزار دى بكاريا Cesare De Beccaria (١٧٣٨ــ ١٧٩٤) بوصفه مؤسسا لهذه المدرسةالتقليدية Ecole Classique ويعد من أقطابها العـالم الجنائى الايطالى فيلانجيرى Filangerie (١٧٥٢ ــ ١٧٨٨) ، والفيلسوف الانجليزى جيريمى بنتام Juremy Bentham (١٧٧٨ــ١٨٣٢) ، والعالم الالمانى انسلم فويرباخ Anselme Feuerback (١٧٧٥ ــ ١٨٣٣) وغيرهم .

وهذه المدرسة التقليدية لها خصائص معينة يهمنا منها هنا أنها تعلق أهميـة خاصة على وظيفة الردع التى تمثلها العقوبة سواء فى صـــورة الردع العـام أم الردع الخاص . والردع intimidation أو المنع العام prevention générale مقتضاه تخـويف أفراد المجتمع من سـلوك سبيل الجريمة حتى قبل أن تقع . والردع أو المنع الخاص prevention speciale مقتضاه تخويف نفس المجرم وتقـويم ارادته عن طـريق تقرير العقوبة قبل أن تقع الجريمة ، وتنفيذها بعد أن تقـع بالفعـل . فالردع اذن قائم فى هذه المدرسة على مبدأ خلقى ابتداء ، وهو تقويم ارادة الجانى ، وبالتالى حماية المجتمع مما يتهدده من اخطار الجريمة .

وقد كان بكاريا متحمسا لفلسفة الحـرية التى نادى بها منتسكيو وروسـو وغيرهما ، ولذا فقد هاجم التحكم فى قواعد العقـاب وقسوتها والمغالاة فيها . وقد اقترنت هذه الحركة باسم بكاريا مع أن هناك عـددا من المفكرين سبقه الى انتقـاد الكثـير من الأوضاع التشريعية فى أوروبا منهم — غير منتسكيو وروسو — جروسيوس Grotius ، وهوبز Hobbes وفاتل Vattel ، وبافنـدورف Puffendorf ، وبودان Bodin وغيرهم . لكن لعـل بكاريا كان أكثرهم اهتماما بحركة الاصلاح الجنـائى فى عصره . وقد رأس بكاريا اللجنة التى أعدت مجموعة قانون العقـوبات الذى أصدره ليوبولد الثانى امير توسكانيا فى بيزا سـنة ١٧٨٦ . ويعـد من الناحية التاريخية أول قانون للعقـوبات أقيم على أسس حديثة أهمها الارتباط بمبدأ شرعية الجـرائم والعقوبات بالاضافة الى الغـاء عقوبات الاعدام والتعذيب والمصادرة العامة ، وكان ذلك كلـه قبل اندلاع الثورة الفرنسية فى سنة ١٧٨٩ .

وأهم مؤلفات بكاريا « فى الجرائم وعقوباتها » (١) . وقد حمل فيه حملة شعواء على عقوبات الأنظمة القديمة فى أوروبا لفرط قسوتها ، فان قسوة العقوبة بحسب رأيه لا تكفى للردع ان لم تكن مصحوبة باليقين من توقيعها — حسبما لاحظـه أيضا منتسكيو — وأن السيطرة على الجـانى بتهديده بعقوبة معتدلة ولكن محققة أفضل من ارهابه بوسائل تعـذيب محتملة يؤمل فى الافلات منها ، كما ان العقوبات الوحشية تقتل الاحسـاس فى النفس الانسـانية .

ولذا نادى بكاريا بالغاء كل صور التعذيب التى كانت تصاحب تنفيذ عقوبة الاعدام فى الشرائع القديمة ، بل لقد امتدح الغـاء هـــذه العقوبة

---

(1) Traité des Délits et des Peines

أصلا فيما خلا الجرائم السياسية ، وذلك لأنه فى أوقات الاضطراب يتعذر تطبيق « العقد الاجتماعى » تطبيقا دقيقا ، ويلعب الدفاع الاجتماعى دوره بلا حدود . وعلى هذا « العقد الاجتماعى » المفترض فلسفيا والذى تعاقد به أبناء المجتمع الواحد على العيش معا فى سلام واخاء وولاء لحكومة مشتركة يؤسس بكاريا حق العقاب أسوة بعدد آخر من الفلاسفة مثل هوبز وروسو وجروسيوس وفشته وغيرهم . فيقرر أن الجريمة تعد فى حقيقتها خرقا لهذا العقد يجيز الالتجاء الى العقاب .

وهكذا كان بكاريا يدافع فى شأن الاعدام عن الحل الذى انتصر عكسه فيما بعد فى القرن التاسع عشر وهو الدعوة الى الغاء الاعدام فى الجرائم السياسية بوجه خاص كمبدأ أساسى ينبغى أن يسود التشريع الحديث . وقد امتدح بكاريا أيضا الغاء حق العفو لأن العفو ينال من الشعور المحقق بتوقيع العقاب كما قد يعطى للسلطة العامة سلطة تحكمية، وقد كان بكاريا ينكر هذه السلطة التحكمية حتى على القضاة أنفسهم .

ويرى بكاريا أن فائدة العقاب تتجلى فى منع وقوع الجريمة مستقبلا، أما بالنسبة للماضى فان الجريمة قد وقعت بالفعل . ففائدة العقوبة هى منع تكرار وقوع جرائم مماثلة مستقبلا ، ولذا فينبغى أن يتحدد مقدارها بمقدار جسامة الخطر الذى يمثله الجانى ، وهذا الخطر يقاس بدوره بمقدار جسامة الضرر الذى أحدثه بالمجنى عليه .

ولا يغفل بكاريا دور العدالة ، لكنه لا يعنى كثيرا بدور العدالة المطلقة التى تنبع من الله والتى لا يملك الأشخاص سلطة تقديرها ولاتحقيقها عن طريق الجزاء ، لكن توجد فى رايه عدالة نسبية يمكن أن تتفاوت بحسب الظروف والأزمنة ، وأن تستمد منها الأحكام الوضعية . ولذا فهو يدرّج العقوبات بحسب بعد الجناة عن الاخلاق ، ومن ثم يقرر للشروع عقوبة أدنى من عقوبة الفعل التام ، وللاشتراك عقوبة أدنى من عقوبة الفعل الاصلى .

وهو يعنى بدور قواعد الأخلاق فى مقام التجريم والعقاب ويرى أن الدولة ينبغى أن تقصر المسئولية الجنائية على ما يتعارض مع قواعد الاخلاق ومصلحة المجتمع فى وقت واحد . وأن تقصرها على الجانى المسئول خلقيا ، أى الجانى المتمتع بادراكه وبحرية اختياره . وبشرط أن يكون هناك تناسب بين جسامة الجريمة من الناحية الخلقية وبين العقوبة أسوة بنفس التناسب بين العقوبة والجريمة الذى يدعو اليه
Peine retributive .

اما بنتام J. Bentham فأهم مؤلفاته « نظرية العقوبات والمكافآت »(١) (١٨١٨) و « مبادىء الأخلاق والتشريع »(٢) (١٧٨٠) و « التشريع المدنى والجنائى » (٣) . وهو يدافع أيضا عن مبدأ منفعة العقوبة الذى نادى به بكاريا ويحاول أن يفسره تفسيرا رياضيا . وهو يعتقد أن الانسان مقود بمنفعته الخاصة لأنه أنانى بطبيعته ، لكن بنتام يفهم المنفعة على صورة سامية ، لأنه يرى أن الفضيلة ليست خيرا الا لما تجلبه من متع أهمها الوجدان النقى عن طريق الجزاء الطبيعى . ولذا فان الانسان عندما يقول الصدق دائما يجد جزاءه فى تصديق الناس له .

فبنتام يرى أن القانون الذى يحكم نوازع النفس الانسانية هو قانون اللذة والألم Principle of Pleasure and Pain ما دام أن الانسان يبحث دائما عن اللذة ويتجنب الألم . وهذا الناموس الطبيعى يحل فى تقديره محل المعانى المجردة مثل العدل والظلم ، والفضيلة والرذيلة . ومهمة التشريع الوضعى هى كفالة أقصى مدى من الحرية للانسان كيما يحقق أكبر قدر من اللذة التى لا تعنى عنده اللذة الحسية فحسب ، بل أيضا اللذات المعنوية مثل السمعة الطيبة والصلة الحسنة بالآخرين . وبنتام لذلك يرتكن الى مبدأ « السعادة العظمى » الذى يقع فى الأساس من فلسفته . والتشريع الوضعى هو ميزان المنافع لأكبر عدد ممكن من الناس ، ولذا فهو يبرر القيود التى يضعها التشريع على حرية الأفراد برغبة تحقيق هذه المنافع لا برغبة تحقيق العدالة أو الأخلاق الفاضلة . وهو فى النهاية من أنصار الحرية الاجتماعية والاقتصادية ، ويعد من احسن فلاسفة الأخلاق والتشريع .

ويرى بنتام انه لا محل للعقاب الا اذا كان لتحقيق مزية ايجابية ، فكل عقوبة هى فى حقيقتها شر شخصى لأنها تفرض ألما محتوما على من تلحق به ، كما أنها شر عام لأنها تكبد المجتمع نفقات كثيرة لتنفيذها ولصيانة السجون ، فلا محل لتوقيعها الا اذا نجمت عنها منفعة مقابلة . وبحسب عبارة معروفة له « ان ما يبرر العقاب هو منفعته او بالأدق ضرورته » . وكان بنتام أميل الى جانب قسوة العقاب من بكاريا الذى كان أقرب منه الى النظرة الانسانية المعتدلة ، التى تتوخى التناسب بين الجريمة والعقوبة .

---

(١) Theorie des Péines et des Recompenses.

(٢) Principes de Morale et de Legis'ation.

(٣) Traité de Legislation Civile et Pénale.

وفى الجملة فان أساس حق العقاب سـواء عند بكاريا ، أم بنتام ، أم عند سائر أنصار هذه المدرسة التقليدية هو المنفعة . وهـذا الأساس لا يتأتى التسليم به الا مع التسليم بأن الانسان يملك ارادة حـرة تدفعـه الى سـلوك سـبيل الفضيلة ، أو سلوك سبيل الجريمة طائعا مختارا ، فأساس المسئولية الجنائية فيها هو المسئولية الخلقية القائمة على مبـدأ حرية الاختيار .

بل لقد ذهب بعض أنصار هذه المدرسة الى حد القول بأن حـرية الاختيار تكاد تكون مطلقة لدى الانسان ، وأنه يملك ارادة كاملة عنـدما يحدد مواضع أقدامه بين الخير والشر فى كل حركاته وسكناته . كما ذهب هـذا البعض الى أن حـرية الاختيار ليست مطلقـة فحسب لكنها أيضا متساوية عند جميع الأشخاص . ولذا وجبت المساواة التـامة فى مدى المسئولية بين جميع الجناة عندما يكونون كاملى الادراك ؛ فلا نجد فيهـا أى صـدى لمبـدأ تفريد العقوبة أى للمغايرة فى المعاملة بين جان وآخـر بحسب ظـروف كل منهما ، وهو المبدأ الذى ساد فى الشرائع الحديثـة والذى تعددت صـوره وتطبيقاته فيها .

فهذه المدرسة تعلق الأهمية الأولى على جسامة الفعل من النـاحية المـادية ثم جسامة نتائجه الموضوعية ، بدون أن تعلق نفس الأهميـة على ميول الجـانى وظروفه النفسية والاجتماعية . ومن ثم فهى تعامل المجرم العـائد والمجـرم البادىء على قدم المسـاواة طالمـا كانت جريمتاهما متساويتين فى جسامتهما وفى الضرر الناجم عنهما .

وهذا النظر الموضـوعى فى توافر حـرية الاختيار ساد عند وضـع التقنين العقابى الفـرنسى فى سنة ١٧٩١ ، وكان أساسا لتقـرير عقوبات موحدة بالنسبة للفعل الواحد بصرف النظر عن احتمال تفـاوت الظروف والملابسات والدوافع . وقد كان ذلك من ضمن الأسباب التى يعزى اليها أحيانا سرعة فشل هذا التقنين وظهور قصوره عن ارضاء احتياجات العدالة. كما ساد نفس النظر بعد ذلك فى تقنين نابليون الصادر فى سنة ١٨١٠ ولكن بصورة اقل تطرفا وان كانت اصـول المسئوليـة الجنائية بوجه عام قد استمدت منه ، ثم لحقتها تعـديلات تدريجية فيما بعد طابعها التخفيف بدأت منذ سنة ١٨٣٢ حتى الآن .

وقد اثرت هـذه المدرسة أيضا فى الشرائع التى وضعت بعد الثورة الفرنسية فى كافة أنحاء أوروبا فجاءت حلولها مستحدثة فى جانب منهـا أو أكثر ، الا أنها ظلت فى جانبها الأكبر متأثرة بمبدأ نفعية العقوبة وبالتالى أميل الى القسوة فى العقاب . وأغلب هذه الشرائع لم يطل بها العهد طويلا فاضطر أصحابها الى مراجعة الكثير من أجزائها فى اتجاه تخفيف العقاب وجعله متناسبا مع جسامة الجرم .

المبحث الثانى

تقدير أساس حق العقاب
فى المدرسة التقليدية

بطبيعة الحال لم تفلت المدرسة التقليدية من جملة انتقادات أساسية اهمها أنها مدرسة متطرفة تبالغ فى التجريد عندما تنظر الى الجانى كما لو كان كائنا مجردا un être abstrait أو انسانا مجرما homo criminalis كالانسان الاقتصادى l'homo oeconomicus لدى الاقتصاديين الأحرار التقليديين ، هذا الانسان الذى لا وجود له فى الواقع ولكن توضع النظريات الاقتصادية لتلائمه كما توضع النظريات الجنائية لتعاقبه . فنظرها يقوم على فكرة سطحية افتراضية لا تمثل فى نظر المعترضين الواقع الصحيح فى شىء .

كما قيل ايضا فى نقد هذه المدرسة أن اهتمام الشارع بحماية المجتمع من الجريمة عن طريق الردع وحده أمر يؤدى الى المبالغة كثيرا فى تقدير جدوى العقاب على النحو الذى لوحظ دائما فى الأنظمة العقابية التى تقام لتحقيق هذه الوظيفة وحدها ، أو لتحقيقها بصفة أساسية .

كما وجه الى النظر التقليدى أنه يتجاهل واجب تحقيق العدالة ، وهو واجب أساسى ينبغى أن يكون الهدف الأوحد لأى تشريع يضعه الشارع أو لأى حكم يصدره القاضى . والعدالة لا تتحقق الا مع مراعاة جميع الظروف والملابسات الواقعية – الشخصية والموضوعية المتنوعة – التى احاطت بالجانى وقت ارتكاب جريمته . وهيهات أن تتحقق العدالة اذا وضع الشارع أو القاضى نصب عينيه مجرد درأ احتمال وقوع جرائم مماثلة مستقبلا من جناة آخرين .

وفى الحقيقة ان فكرة العدالة لم تكن غريبة تماما على أذهان غالبية انصار هذه المدرسة ولكن تحقيق العدالة أمر نسبى ، ومفهومها قد يتفاوت بين نظر وآخر . والأمر المحقق هو أن تحقيق المنفعة من العقاب كان لديهم فى الصف الأول بالنسبة الى تحقيق العدالة . فلم تكن القسوة المفرطة من أهداف هذه المدرسة دائما ، ومن يقرأ لبكاريا يجد بارزة الكثير من مشاعر الرحمة والاعتدال فى العقاب . ولذا رأيناه يحاول الوصول الى العقوبة المحققة التوقيع قبل العقوبة الرادعة . او بالادق يحاول تبرير عدالة العقوبة بمدى نفعها . وقد تابعه فى هذا النظر عدد ملحوظ من أقطاب هذه المدرسة متأثرين ولا ريب بالفلسفات الكثيرة التى سادت قبيل الثورة الفرنسية وبعدها ، وبصيحات الاستنكار التي أعلنها الفلاسفة فى أوروبا

ضد كل صور القسوة التى اتسمت بها تشريعات العصور الوسطى بوجه عام ، والتى نجحت فى احلال العقوبات السالبة للحرية تدريجيا محل العقوبات البدنية القاسية التى عرفتها شرائع العصور الأولى والوسطى .

ولكن لا يمكن القول مع ذلك بأن الاعتدال فى العقاب يعد من السمات المميزة لهذه المدرسة بالمقارنة مع المدارس الحديثة ، اذ هيهات أن يتحقق اعتدال فيه مع المغالاة فى القول بمدى حرية الاختيار وتغليبها كلية على ما عداها من عوامل أخرى . ولقد كانت هذه المغالاة فى اعتبار حرية الاختيار مطلقة من القيود سببا للمغالاة فى العقاب من ناحية جسامته ، وللمغالاة أيضا فى تقدير جدواه من ناحية أثره فى الردع العام ، وبالتالى فى مكافحة الجريمة . وذلك مع أنه من أصول التشريع أيضا أن القانون الذى يغالى فى التجريم والعقاب مقضى عليه مقدما بالفشل ، لأنه سرعان ما يفقد سيطرته على النفوس فى الوقت الذى يسعى فيه جاهدا الى تأكيد هذه السيطرة .

ثم ان الفضيلة فى أية صورة من صورها لا تتوقف على عنصر الارغام الذى يضعف ارادة الانسان حتى يقضى عليها فى النهاية . فلا توجد فضيلة حقيقية الا مع الشعور بحرية الارادة التى تكشف حدود هذه الفضيلة وتحسن توجيهها . وكل ارغام لارادة الانسان - اذا كان مغالى فيه - ينال من احساسه الخلقى وينتهى حتما بانهيار القيم الأدبية لديه ، وأولها الشعور بالتضامن الاجتماعى فيطلق عوامل الجريمة فى قوة وعنف لا يمكن أن يصدهما التشريع المكتوب مهما كان صارما .

ففارق كبير بين مجتمع يحكمه تشريع يقدر نوازع الارادة البشرية حق قدرها ، ويتصدى لعلاج انحرافاتها فى رفق ومرونة حكيمة وبين تشريع يسلط على المجتمع - بحجة تحقيق الردع العام أو الخاص - سياطا من الارهاب لا تصنع فضيلة حقيقية ، بل نفوسا انطوائية متحفزة للعدوان كلما أتيحت لها فرصته وهى متاحة أبدا - حتى لو افتقد العدوان أسبابه ، ومهما اشتط الشارع فى عقابه .

فالجزاء الجنائى شر لابد منه ووسيلة للعلاج اليمة دائما وفاشلة غالبا ، وليس غاية مرجوة ولا هدفا مقصودا لذاته مهما قيل عن توافر حرية الاختيار ، ومهما قيل عن خطورة دور الردع العام كوظيفة اجتماعية للتشريع العقابى . فهذه الوظيفة لا ينبغى التعويل عليها الا بعد استنفاد الوسائل الأخرى للعلاج بالقدر اللازم له ، حسبما تشير به ظروف البيئة وتجارب الواقع ، وتحدده الدراسات التى تتم بروح واقعية مستنيرة .

وذلك أيضا مع مراعاة أن نظرة المجتمع الى جسامة الجريمة ينبغى أن يحسب حسابها قبل حساب وظيفة الردع العام : اذ أن التفاوت الضخم فى العقوبة بين تقدير الشارع وتقدير المجتمع ينال من أثر التشريع فى النفوس ، بل فى تقوية الوعى العام ضد الجرم ومقترفيه ، وذلك لأن سيطرة القانون على النفوس ــ عندما يكون معبرا تعبيرا صحيحا عن روح البيئة وقيمها الاجتماعية هى مصدر قوته الحقيقية : « والقانون بلا قوة ــ على ما لاحظه العلامة اهرنج Ihring ــ نار لاتحرق أو نور لا يضىء » .

ولذا كتب أيضا الفقيه جوزيبى مازينى Giuseppe Mazzini يتساءل منذ نصف قرن : « كيف تستطيعون اقناع الفرد بضرورة مزج ارادته بارادة اخوته فى الوطن وفى الانسانية ؟ هل عن طريق الجلاد والسجون ؟ قد سلكت هذا الطريق المجتمعات الغابرة ، غير أن هذا حرب ونحن نريد السلام ؛ هذا كبت وطغيان ونحن نريد التربية » . . .

* * *

وفى الجملة فان الانتقادات العديدة ــ مهما كان نوعها ومصدرها ــ التى وجهت الى هذه المدرسة تقوم فى جوهرها على انكار مبدأ حرية الاختيار فى ذاته ــ بالأقل فى صورته المطلقة التى اعتنقها عدد من رواد هذه المدرسة التقليدية ــ . وفى عرض بعض هذه الانتقادات يقرر الدكتور محمد مصطفى القللى « والواقع أن هذا الفرض الذى اعتبره أصحاب هذا المذهب كبديهية لا داعى للتدليل على صحتها ما هو الا تراث من آثار الماضى العتيق تلقاها الخلف عن الأسلاف دون بحث أو مناقشة وعلى الأخص تحت تأثير التعاليم الدينية . وكم من مبادىء وانتقادات راسخة فى أذهان الناس متواضع عليها بحكم التواتر ، ولو تأملوا فيها ومحصوها لتجلى لهم بطلانها وسخروا من انفسهم لهذا التسليم الأعمى .

واذا رجعنا الى تاريخ الكنيسة المسيحية نجد أن رجال الدين ، وهم المشرفون على اقامة أوامر الله ونواهيه قد اقتطعوا لأنفسهم أولا حق التكفير عما يرتكبه الفرد من المعاصى الدينية ، ثم تدخلوا فى الشئون الدينية وصاروا يعاقبون عليها لاخلالها بقواعد الآداب التى تفرضها التعاليم الدينية أيضا . ولكى يصلوا الى غايتهم من التكفير والعقاب افترضوا فى الانسان الحرية وهبة الله العقل وهو نفحة من صفات الله العليا ليميز به ما بين الخير والشر ، فاذا اتبع الشيطان وضل عن طريق الخير والهدى فعليه أن يكفر عن ذنبه . وقد تغالى رجال الدين فى وسائل التكفير عن الذنب ونسوا الغاية وعنوا بالوسيلة فأمعنوا فى التعذيب والتنكيل تحت ستار التوبة والتطهر من رجس الشيطان .

تطورت الحال بعد ذلك وانتزعت الدولة لنفسها حق العقاب وزالت عن العقوبة الفكرة الدينية اذ اصبحت جزاء قبـل المجتمع لا تكفيرا عن معصية لأوامر الدين ؛ ومع كل ظـــل اساس المسئولية كما كان : اقـدام الجانى باختياره على ارتكاب الجريمة وقد كان فى استطاعته بل كان واجبا عليه أن لا يقـدم عليها . كان الواجب عليه أن لا يقـدم عليها بحكم عقـله الذى يأمره بالفضائل ؛ فهو من وجهة الفضائل الأخلاقية مسئول . وهكذا زالت عن الفضائل صفتها الدينية وحلت محلها الصفة الأخلاقيـة ، ولكن بقيت حرية الفــرد بديهية لا جدال فيها ولا غنى عنها ، كما ظلت فـكرة التكفير فى العقوبة ايضا . اذا فهـذا الأساس المزعوم مجـرد فرض وهمى قد استقر فى الأذهان بحكم التواتر وليس بحقيقة ثابتـة ينهض الدليـل عليهـا .

بالعكس ان الأبحاث العلمية الحديثة فى الطب والنفس تدحض هـذا الزعم وتدل على أن الانسان لا يسـير فى أموره وفق هـواه واختياره بل تسيره دوافعه النفسية وطبيعة تركيبه الجسمانى وان كان يبـدو للنـاظر السطحى أنه يفعل ما يفعله بارادته واختياره ... »(١) .

عالم نفسى يناقش حرية الارادة

وهذه الأبحاث الحديثة فى النفس متنوعة وكثيرة وتتخذ لها أساليب مختلفة ، وهى تدور فى جملتها على دراسة حقيقة الدوافع النفسية الكامنة وراء السلوك الانسانى بوجه عام . وهى وان كانت فى غالبيتها لاتنفى حرية الارادة كمبدأ أساسى لكنها تبرز بالأقل جسامة القيود التى قد ترد علىهذه الحرية ، والتى تتعارض حتما مع القول بأن هـذه الحرية مطلقة ، أو حتى أنهـا واسـعة النطـاق الى الحـد الذى ذهبت اليه المدرسة التقليـدية بوجه عام .

وفى هذا المعنى يقـرر الدكتور هانزج . ايزنك Hans .J. Eysenck أستاذ علم النفس حاليا بجامعة لنـدن : « من الغريب أن المختصين بتنفيذ القـانون وحفظ النظام قد ثابروا فى السراء والضراء على التمسك بعقيدة مناقضة بوضوح للوقائع وليس لها أى سند من التجربة . ويمكن عرض هذا الاعتقاد كالآتى : الكائنات الانسانية فى الأساس كائنات متعقلة ، وهى تقوم بحساب اللذة التى ستنتج عن افعالها ، وتفضل الأفعال التى تؤدى على وجه العمـوم الى سـعادة أكبر على تلك التى تؤدى على العمـوم الى التعاسـة (وهـذا هو أساس حـق العقاب عند بنتام ومن تبعه من أنصار المدرسة التقليدية) .

---

(١) عن « المسئولية الجنائية » ١٩٤٨ ص ٥ ، ٦ .

فاذا كان من المرغوب فيه وقف أحد ألوان السلوك المعينة فيجب وضع عقبة مناسبة تتلو — دون تغير قدر الامكان — هذا اللون من السلوك . وسيؤدى ذلك الى انحياز فى حساب اللذة يرغب الناس عن الوقوع فى هذا النشاط المعين . فاذا كنا لا نريد للناس أن يسرقوا ويقتلوا ويهتكوا الاعراض فلنفرض عقوبات معينة تترتب على السرقة والقتل وهتك العرض . وبهذه الطريقة ، كما ترى النظرية ، يكون من الممكن ازالة مثل هذا النوع من السلوك من مجتمعنا .

وهذه النظرية ، لسوء الحظ ، خاطئة من الناحية النفسية ، ولا يتوقع منها على العموم أن تقوم بدورها خير قيام . واحد الأسباب الرئيسية لذلك هو وجود قانون يمكن أن نسميه « قانون التتابع الزمنى » ومؤداه انه اذا ترتب على فعل معين نتيجتان احداهما مرغوبة أو ايجابية والأخرى غير مرغوبة أو سلبية فان احتمال قيام شخص بهذا الفعل سيتناسب لا مع وزن رد الفعل الايجابى أو السلبى فحسب وانما مع تتابعهما الزمنى كذلك . نكلما ازداد قرب النتيجة — ايجابية كانت أم سلبية — من الفعل الذى ادى اليها كلما ازدادت قوة تأثيرها ، بينما كلما ازداد بعدها الزمنى كلما قل احتمال تحديدها للقيام بهذا الفعل . واذا تساوت النتائج الايجابية والسلبية تقريبا فسيتم القيام بالعمل اذا كانت النتائج الايجابية تحدث قبل السلبية . ولا يتم القيام به اذا كانت السلبية سابقة على الايجابية ....

ومن الواضح أن هذه القاعدة تقف بشدة ضد الأمل فى أن يكون للعقاب اى أثر ملحوظ على النشاط الاجرامى . فثواب النشاط الاجرامى يحدث فى الحال تقريبا ، فالقاتل يحصل على اشباع مباشر من رؤية فريسته المكروهة تموت ، ومنتهك العرض يحصل على اشباع مباشر لحاجته الجنسية ، واللص يحصل على اشباع مباشر من امتلاك الشىء او الأشياء التى يرغبها ، وهكذا فان الثواب الايجابى الناشىء عن النشاط لا يكون كبيرا فحسب وانما عاجلا كذلك . أما النتائج السلبية للنشاط الاجرامى فانها تحدث بعد وقت طويل ، هذا اذا حدثت على الاطلاق . فقد تمر الأسابيع والشهور والسنون قبل أن يقدم المجرم الى العدالة ، وقبل أن تعقد محاكمته وقبل أن يصدر القاضى الحكم عليه .

وهكذا تخف حدة الآثار السلبية للعقابالى درجة كبيرة بانقضاء فترة طويلة منالوقت بينالجريمة والجزاء . وفضلاعنذلكفانه بينما تكونالنتائج الايجابية للجريمة مؤكدة تكون النتائج السلبية أقل تأكيدا بكثير . ومن المستحيل تقديم اية احصائية دقيقة فيما يتعلق بنسبة الجرائم التى ترتكب ويتم التوصل الى مرتكبيها ، فالكثير من الجرائم وربما غالبيتها

لانبلغ قط الى الشرطة وبالتـالى لا تعـرف . وحتى تلك التى تبلغ الى الشرطة لا يتم التوصـل الى الفاعل الا فيما لا يزيد على ربع الحـالات . واذا ما أدركنا أن هذا الرقم يشمل كل الحالات التى «وضعت فى الاعتبار» فان عدد الجرائم التى يحدث فيها الجزاء كنتيجة للجريمة المعينة لا يحتمل أن يزيد على ١٠ أو ١٥ فى المـائة .

وازاء هذه الظروف لا يجب أن نتوقع أن يكون للعقـاب أثر فعـال ، والحقيقة أنه عبر القرون ظل الخبراء يشكون من رفض الطبيعة الانسانية المحزن للانصياع لتحيزاتهم النظرية ويتناولون بالتعليق الوضـع المؤسف لعـدم فعاليـة السجن ، والقيود ، وحتى الجلد كعوائق فى وجه السلوك الاجرامى .

فهل لدى علم النفس أى بديل معقول يقـدمه فيما يتعلق بالأساس النظرى للسلوك الاجرامى والسلوك المطيع للقانون ؟ من الغريب أن التفسير سيكون هنا ايضا مشابها لتفسير السلوك العصبى . وسنستفيد من خلال ذلك من مفهوم « الضـمير » الذى يستخدم على نطاق واسع كفرض بديل لحساب ما نجنيه من لذة وما نتجنبه من ألم لتفسير السلوك الأخلاقى . ويرى الكثير من الناس أن الكائنات الانسانية لا يدفعها تماما أو حتى أساسا ، شكل من أشكال السعى الى اللذة وتجنب الألم وأن السـلوك يحـدده بالأحرى ضـمير الشـخص ، أو الضـوء الهـادى الداخلى أو ما شئت من ألفاظ تعبر عن ذلك الضـمير الأخلاقى غير المحدد ، ذلك « القانون الأخلاقى بداخلنا » الذى نجد أن ادراكه أسهل من وصفه .

وغالبا ما يتخذ مفهوم الضـمير صبغة دينية لأن الكنيسة هى التى تتكلم أساسا بهـذه اللغـة ، ولكن ليس من الضرورى أن يكون هناك شىء دينى بشأنه فقد لجـأ الكثير من مشاهير الملحـدين واللاأدريين الى ضمائرهم لتبرير أعمالهم ، ونستطيع أن نقبل مفهوم الضمير قبولا وصفيا دون أن نقبل أن له بالضرورة اى أصـل الهى أو خارق للطبيعة . فكيف ينبع الضـمير ؟ نحن نزعم أن الضمير هو ببساطة فعل منعكس شرطى ، وأنه يصـدر عن نفس الأصـل الذى تصـدر عنه الاستجابات العصابية واستجابات الخوف المرضية ...

وتوجد فى كل مجتمع قائمة طويلة من الأفعـال الممنوعة التى تعلن بوصفها افعالا سيئة ، وخبيثة ، ولا اخلاقية ، والتى يجب الا يقـوم بهـا الانسان رغم جاذبيتها واثابتها له . وكما أشرنا من قبل لا يبدو أن ذلك ممكن التحقيق عن طريق أية عمليـة رسـمية من العقاب المؤجل ، لأن المطلوب لمعادلة اللذة العاجلة المستخلصة من الفعل يجب أن يكون عقـابا

عاجلا أعظم من اللذة ؛ وأن يحدث اذا أمكن على مقربة وثيقة من الجريمة. ومن الممكن خلال الطفولة بالنسبة للآباء والمدرسين والأولاد الآخرين ان يوقعوا مثل تلك العقوبة فى اللحظة المناسبة ؛ فالطفل الذى يرتكب خطأ يصفع على الفور أو يوبخ ، أو يرسل الى غرفته ، أو ما شئت من أنواع العقاب . وهكذا يمكننا اعتبار الفعل الشرير ذاته منبها شرطيا ، والعقاب — أى الصفعة أو التوبيخ أو أى عقاب آخر — المنبه غير الشرطى الذى يؤدى الى الألم ؛ أو على أى حال الى شكل ما من أشكال المعاناة ، وبالتالى الى استجابة مؤاتية .

ونتوقع الآن وفقا لمبدأ التشريط Conditionning (ويقصد به المؤلف التكييف التربوى منذ الطفولة المبكرة) أنه بعد تكرار ذلك عددا من المرات سوف يحدث الفعل نفسه الاستجابة الشرطية ؛ وبعبارة أخرى فعندما يكون الطفل على وشك أن يرتكب أحد الأفعال العديدة التى منعت وعوقبت فى الماضى فان الاستجابة الشرطية المستقبلة ستحدث مباشرة وتنتج عائقا قويا غير سار فى حد ذاته . وهكذا فان الطفل سيواجه اختيارا بين الاستمرار فى نشاطه والحصول على الشىء المرغوب؛ متعرضا فى الوقت نفسه (وربما قبل ذلك) للعقاب غير السار الذى سيوقعه به جهازه الشرطى المستقل ؛ وبين التراجع عن اتيان العمل متجنبا هذا العقاب .

فاذا كانت عملية التشريط قد تمت جيدا وبكفاية ، فيمكننا التنبؤ على أساس سيكولوجى بأن الاختيار سيكون فى اتجاه التراجع عن الفعل لا الاتيان به . وهكذا يحصل الطفل على « بوليس داخلى » يساعده فى السيطرة على دفعاته البدائية وعلى تدعيم قوة الشرطة العادية التى يزداد احتمال ضعف كفاءتها وعدم تواجدها الدائم » (١) . . .

ثم يقرر الدكتور أيزنك أن الأشخاص يختلفون كثيرا فيما بينهم فى استجابتهم للتدريب والتنشئة والاغراء الأخلاقى ابتداء من القديس فى ناحية الى المعتوه أخلاقيا أو السيكوباتى فى ناحية أخرى ، ومن الشخص الذى تحكم الاعتبارات الأخلاقية كل سلوكه الى الشخص الذى يعتبر المفاهيم الأخلاقية مجرد كلمات لا معنى لها والذى يقع فريسة لكل نزوة طارئة . فما الذى يميز بين هذين الطرفين على المقياس الأخلاقى ؟ أحد الفروض المحتملة التى قد تطرأ للقارىء أن المعتوه أخلاقيا والسيكوباتى والمجرم شديدو الانفعالية ، وأن عدم الاتزان الانفعالى هذا ينعكس فى سلوكهم .

---

(١) من كتاب « الحقيقة والوهم فى علم النفس » تأليف هـ. ج. ايزنك وترجمة قدرى حفنى ورءوف نظمى ص ٢٥٦ — ٢٥٩ .

وغالبا ما يذكر فى المحاكم مثلا ، أن المصابين بجنون السرقة يسرقون عندما يكونون فى حالة شديدة من الاضطراب الانفعالى ، وقد يعتبر هذا أحيانا ظرفا مخففا . وهناك أدلة كثيرة تبين أن المجرمين عموما من درجة عالية من التقلب الانفعالى وانهم لا يختلفون كثيرا فى هذه الناحية عن العصابيين من نزلاء المستشفيات » (١) ...

وهذا النظر يعلق الأهمية الكبرى على التيقن من توقيع العقاب — وهو ما التفت الى قيمته مونتسكيو وبكاريا وغيرهما كما رأينا — ويعلق أيضا أهمية خاصة على سرعة توقيعه كوازع نفسى ؛ ولكن قبل كل اعتبار آخر فان أيزنك يعلق الأهمية القصوى على ضمير الانسان والمبادىء التى لقنها هذا الضمير منذ الطفولة المبكرة عن طريق التربية الحكيمة الحازمة التى يطلق عليها وصف « التشريط » .

أما ما يذهب اليه من أنه يستطيع أن يقبل مفهوم الضمير قبولا وصفيا دون أن يقبل له بالضرورة أى أصل الهى أو خارق للطبيعة ، وأنه ببساطة عبارة عن فعل منعكس شرطى ... فهذا قول محل نظر ويحتمل مناقشة جدية طويلة ، خصوصا وأن الضمير وثيق صلة باللاشعور ، أو بالوعى الاسمى للانسان وهو يمثل شطرا واحدا من عقله الباطن وهى مناقشة يضيق عنها موضوع البحث الحالى (٢) . وعلى أية حال فان المؤلف يعترض على المغالاة فى تقدير قيمة حرية الارادة التى ينازع فى صحة أساسها من الناحية النفسية بصرف النظر عن الناحيتين الفلسفية والتشريعية اللتين لا يعنى بهما .

عن العوامل المحركة للارادة

كما قيل أيضا فى نقد هذه المدرسة « أن التسليم بهذا الفرض الوهمى (فرض حرية الارادة) من شأنه أن يؤدى ، وأدى فعلا الى نتائج خطيرة . فالقول بأن الجريمة وليدة ارادة الجانى وارادته وحده يترتب عليه من جهة أن يحجب بين المفكرين والمشتغلين بالمسائل الجنائية وبين البحث عن الأسباب الحقيقية التى تدفع الى الجريمة ، اذ ما دام الجانى هو السبب فلا أهمية للبحث فيما وراء شخصه . ومن جهة

---

(١) عن نفس المرجع ص ٢٦٣ .

(٢) وقد عرضنا فى الجزء الثالث من « منفصل الانسان روح لا جسد » وجهة نظرنا فى الضمير ، وكذلك وجهة نظر علم الروح الحديث بتفصيل كاف فى ص ٢٦١ — ٢٣٦ ، ٧٥٩ — ٧٨٢ . وكذلك فى كتابنا « فى العودة للتجسد بين الاعتقاد والفلسفة والعلم » ١٩٧٦ ص ٢٧٩ — ٣٠٢ .

أخرى يجعلهم يهملون شـخص المتهم ويوجهون جـل همهم الى الجانب المـادى للجريمة ويرتبون أحكامهم على اختلاف أنواعه وخطورة نتائجه ، فتراهم يتخذون من جسامة الفعل وما نشأ عنه من ضرر دليلا على خطورة الجانى والعكس بالعكس .

وهذه النتائج خطيرة لأنها لا تؤدى الى الغـاية المرجوة من القـانون الجنائى وأنظمته وهى مكافحة الجرائم . ولذلك فان هذه الفروض التى قامت عليها التشريعات الجنائية أساسا أخفقت فى كبح نشاط المجـرمين كما يتجلى ذلك من الاحصائيات الجنائية فى الدول المختلفـة ابتـداء من منتصف القرن التاسع عشر ...

ثم ان اهتمام الباحثين بالفعل دون الفاعل ، بالجريمة دون المجرم ، فيه قلب للوضع وعناية بالعرض واغفال للجوهر . فالجريمة ما هى سوى مظهر خارجى لنفس شريرة ودليل على وجود شخصية خطـرة . فالذى يخشى منه على أمن المجتمع هو مرتكب الجريمـة ، وتبعا لدرجة خبثـه وطبيعة نفسيته تكون درجة خطورته على سلامة المجتمع . ودرجة الخطورة لا نصـل اليها الا بتوجيه البحث الى شخص الجانى وفحصه لمعرفة نزعته للجريمة بحكم تركيبه العقـلى والجسمانى وبحكم العـوامل الاجتماعية المختلفة التى أثرت فيه وجعلته يقـدم على الجريمة أو حببتها الى نفسه . ومتى عرفنا طبيعة شخص الجـانى أمكن اتخاذ الوسيلة الملائمة له »(١) .

وهـذا النقـد الأخير يستحق وقفـة قصـيرة ، وذلك لأن مجـرد التسليم بمبدأ حـرية الارادة — مهمـا قيـل عن مداها — لا يعنى بذاته انكار وجود عوامل متنوعة موضوعية وشخصية قد تحرك هـذه الارادة وتحفزها الى العمـل فى اتجاه أو فى آخـر ، وتحتاج بالتـالى الى عناية الباحثين ودراستهم . وهذه العوامل لا يمكن لأحـد أن ينفى وجودها ، مهما تفاوت الرأى فى حقيقة تأثيرها فى ارادة الانسان وفى كيفيـة هـذا التأثير ومداه . ويؤكد ذلك أن جميع فلاسفة الحرية الذين عرضنا لآرائهم فى ابواب البحث السابقة لم ينكروا دور العـوامل والظروف المحيطة بهذه الارادة ، ولا يمكن أن يفوتهم أمرها لأنهـا أوضـح من أن تحتمل التـأكيد أو تستثير الشك .

وحتى فى نطاق أساس العقاب لا يمكن لأحد أن ينفى وجود هـذه العـوامل كحقيقة وضعية ، وان كان النقاش هو فى حقيقة دورها ، وفى مدى سلطانها على ارادة الجانى . والقـائلون بأن هـذه الارادة مطلقـة

---

(١) عن « المسئولية الجنائية » المرجع السابق ص ٧ ، ٨ .

لا يعنون بهـذا القول انكار وجود هـذه العوامل من أساسـها ، وانمـا يعنون انكار أن هـذه العوامل يصـح ان تنـال — الى أية درجة — من مسئولية الجـانى خلقيا وبالتالى جنائيـا . وبعبـارة أخـرى فانهم يبنون على مبـدأ « العـدالة المطلقـة » مبـدأ آخـر وهو « المسئولية المطلقـة » أيضا .

على أنه لا ينبغى الربط بين المبـدأين : ولا اغفال أن أولهما مرتبط وثيق ارتباط بالاقتناع بالنواميس الطبيعية الخلقية المتصـلة بالعـدالة الالهيـة على ما بيناه فى الباب الثانى وعنوانه « هل من نواميس خلقيـة طبيعية ؟ » . أما ثانيهما فهو مرتبط بقواعد المسئوليـة الوضعية . ولذا نجد أن كنط مثلا يؤمن « بالعدالة المطلقـة » ؛ و « بالأمر المطلق » ؛ الذى يستمد منه تعريفه للقـانون ، لكنه لم يقل أبدا بأن الارادة الانسانية مطلقة بهـذا المعنى الذى أسلفناه ؛ وهو أن من شأنهـا أن تلغى دور سـائر النواميس الطبيعية التى تحدد لكل واقعـة ظروفها وملابساتها ، وكلهـا محكومة فى النهاية بنواميس طبيعية عن طريق قانون السببية .

فهذا الفيلسوف من أنصار العـدالة المطلقـة بمعنى العدالة المجردة عن مبدأ النفعية ، والتى وصفها الفقيه تارجت Target فى الأعمـال التحضيرية للتقنين الجنائى الفرنسى (١٨١٠) بأنها « همجية لأن تدخل القـانون ينبغى أن يكون متوقفا على نفعه » . ولكن كنط ليس — أبدا — من أنصار المسئولية المطلقة ولا حرية الارادة غير المقيـدة بقيـود ، والتى ينبغى أن نعدها تعبيرا عن مجرد اتجاه متطرف فى القسوة على الجـانى مرتبط عادة فى أذهان أصـحابه بفكرة « الخطيئـة الدينية » ... وكل ما يرتبط بالتفكير الدينى يتسم دائما بالتطرف وبالغلو .

فالخلاصة اذا أن مبدأ « العـدالة المطلقـة » لايجر حتما الى مبـدأ « المسئولية المطلقة » ، وأن هذه المسئولية المطلقة لا ينبغى أن تنفى بذاتها وجود عوامل أجنبية عن ارادة الجانى تصاحب حتما سلوكه الاجـرامى ، وأن هذه العوامل يمكن بل يجب أن تخضـع للبحث وللدراسة . فهـذا الأصل الفلسفى — مع التسليم بخطئه فى صورته المتطرفة — قد لا يتعارض بذاته مع أية صـورة من صـور البحث العلمى المستنير . واذا كان دعاة المدرسـة التقليدية لم يعنوا بهـذا البحث العناية المطلوبة ، فذلك لأن كل صور البحث الوضـعى العميق كانت لا تزال فى مهـدها فى القرنين المـاضيين ، ولم تزدهر الازدهار المطلوب الا فى القرن الحالى ، وذلك فى شأن مواجهة مشكلات الجريمة ، كما هى الحال فى شأن مواجهـة سـائر مشكلات النفس والاجتماع وغيرها ...

الفصل الثانى

التسيير والتخيير
فى المدرسة الوضعية الإيطالية

المبحث الأول

أساس حق العقاب
فى هذه المدرسة

من أهم عمد هذه المدرسة سيزار لومبروزو C. Lombroso الطبيب الشرعى والعالم النفسانى (١٨٣٦ — ١٩٠٩) ، وانريكو فرى Enrico Ferri (١٨٥٦ — ١٩٢٩) العالم الجنائى والاجتماعى ، ورافايل جاروفالو R. Garofalo (١٨٥١ — ١٩٣٤) القاضى والفقيه .

وهى تقع على النقيض من المدرسة التقليدية من ناحية أنها تنكر مبدأ حرية الاختيار — بصفة أساسية — وتؤمن بمبدأ الجبرية أو القدرية المطلقة الى الحد الذى يتعارض تماما مع قاعدة المسئولية الأدبية والخلقية . « فما القول بحرية الاختيار الا وهما شخصيا يكذبه الواقع العضوى والنفسى ، ومحاولة للهروب من التعمق فى دراسة أسباب الجريمة بالقاء اللوم كله على الجانى . ويرد أنصار هذا المذهب على ما اتهمه به خصومهم من أن الحتمية تؤدى الى الجمود وعدم مواجهة الجريمة باعتبار أنها نتيجة حتمية لا مناص من وقوعها . يردون بأن هذا القول فيه خلط بين الحتمية والقدرية ، فليست الحتمية بمعناها الصحيح مثالية الخمول والجمود ، بل هى تدفع دائما الى العمل والى التحرى عن الأسباب لمقاومتها فتمتنع بالتالى نتائجها ، وأن الايمان بتسلسل الأسباب يجعلنا ننظر للجانى كضحية لمختلف الظروف الداخلية والخارجية ، فليس هناك اذن مذنبون ولكن خطرون aucun coupable mais tous dangerenx وبسبب هذه الخطورة يجب ان يوضع كل من يخرق قاعدة من قواعد قانون العقوبات بحيث لا يستطيع الاضرار ، اذ أن من حق المجتمع أن يدافع عن نفسه ، بل ان ذلك هو واجبه » (١) .

---

(١) عن مقال للدكتور أحمد عبد العزيز الألفى فى « المسئولية الجنائية بين حرية الاختيار والحتمية » فى المجلة الجنائية القومية عدد يوليه ١٩٦٥ مجلد ٨ عدد ٢ ص ٢٧٩ — ٢٩٩ ، وهو يحيل القارىء الى :

V. Stanciu : La Capacité Pénale et le Problème de la Responsabilité Rev. Dr. Pen. Crim. 1938 p. 856.

« وعوامل نشأة هذه المدرسة عديدة ، وترجع أساسا الى ما لوحظ من عدم فاعلية النظام الجنائى القائم حينئذ وضعف أثره فى مكافحة ظاهرة الاجرام . وقد أورث ذلك ازمة فى المذاهب المجردة الميتافيزيقية ، فى الوقت الذى بدأ فيه تطبيق منهج الملاحظة والتجربة فى دراسة السلوك الانسانى وبخاصة الحياة النفسية . كما بدأت تظهر دراسات جديدة فى العلوم الاجتماعية تعتمد على الدراسة الاحصائيـة للظواهر الاجتماعية بصفة عامة .

وقد أثبتت هذه الدراسات انه فى هذه الظواهر — حتى ما يعبر ظاهريا عن اضطراب اجتماعى — يسود نظام ما واتساق وانتظام ، على نحو يسمح بتكوين قوانين تحكم هذه الظواهر بل وتشكك فى حرية اختيار الانسان لتصرفاته . وقد كان للفيلسوف اوجست كونت الفضل فى تطبيق المنهج الوضعى — وهو المنهج العلمى — فى دراسة الظواهر الاجتماعية . وأخيرا فقد ساهم فى نشأة هذه المدرسة ظهور مفاهيم سياسية جديدة ، دفعت الدولة الى عدم الاقتصار على اداء وظيفة سلبية تنحصر فى منع ما هو غير شرعى ، بل تتكفل بأداء وظيفة ايجابية للمساعدة الاجتماعية . كما لوحظ أن الدولة فى حفاظها على حقوق الأفراد قد قصرت عن الحدود الدنيا الضرورية حتى ضحت بمصالح المجموع ، الأمر الذى اصبح يتطلب تدخلا أكثر فاعلية وأثرا .

ولم تظهر الأفكار الوضعية فجأة فى تاريخ الفكر الانسانى ، بل سبقتها ومهدت لها دراسات طويلة . فان الدراسات الجنائية التى بدأها كرارا حتى كارمنيانى وروماتيوزى قد بررت العقوبة بالدفاع الاجتماعى عن طريق الردع العام ، حتى أضاف الفقيه الايطالى روزمينى **Rosmini** وظيفة المنع الخاص . ثم أوضح الفقيه الايطالى اليرو **Ellero** وغيره استحالة التناسب بين الجريمة والعقوبة ، ومن ثم فان العدالة الجنائية التى أساسها المسئولية الأخلاقية لا يمكن الا أن تكون عدالة نسبية واتفاقية .

وتبع اليرو فقيه ايطالى آخر هو جيوفانى بوفيو **Bovio** الذى أوضح أن الجريمة تتداخل وتساهم فيها الطبيعة والمجتمع والتاريخ بالاضافة الى الارادة الفردية . وهو اعلان له قيمة تاريخية عظمى اذ يحوى حجر الأساس الذى بنت عليه المدرسة الوضعية نظريتها ، الا أن بوفيو لم يستطع استخلاص النتائج المنطقية لهذه البداية » (١) .

* * *

---

(١) عن « الأصول العامة لقانون الجنائى » للدكتور يسر أنور على ١٩٦٩ جـ ١ ص ٤٩ ، ٥٠ .

وفى الجملة فان الاتجاه السائد فى هـذه المدرسة يقوم على انه ليس للانسان ارادة حـرة توجهـه الى الفضيلة أحيـانا والى الرذيلة أحيـانا أخرى ، بل ان هـذه الأخـيرة تنجم عن اجتماع عوامل كثيرة بين فـردية واجتماعية تختلف حتما باختـلاف ملابسات الزمان والمكان ؛ فالجـريمة نتيجة محتومة ينساق اليها الجانى طواعية تحت تأثير هـذه العوامل التى لا يملك منها فكاكا ولا لها تغييرا ، وذلك لأن قانون السببية يحكم النشاط الانسانى كما يحكم سائر الظواهر الطبيعية مثل تعاقب الليل والنهار وهدير الرياح ونزول الأمطار .

وقد كان لومبروزو ــ مؤسس هـذه المدرسة الوضعية ــ أسـتاذا للطب الشرعى والعصبى بجامعة بافيا الايطاليـة وطبيبا بالجيش ، وقام باجراء بحوث كثيرة لمعرفة ما يتميز به المجرمون عن غيرهم ، واثناء قيامه بتشريح جثة أحد القتلة تبين وجود فراغ مجوف فى مؤخرة راسه اشـبه بذلك الذى يوجد فى القرود مما حمله على الاعتقاد بأن هذا المجرم وحش بدائى مرتد الى أصله . وقد ضمن هـذا الرأى مؤلفه المعروف بعنـوان « الانسان المجرم » (١) (١٨٧٦) .

ويعتقد لومبروزو أن المجرم يحمل غالبـا بعض علامات ارتدادية قد لا تؤدى بذاتها الى سـبيل الجريمة ما لم تندمج فى شـخصية صاحبها ، ومن هنـا غلب دور الوراثة على ما عـداها من عوامل . وقـد انتهى الى امرين محققين :

الأول : ان المميزات الارتدادية تتوافر لدى معظم المجرمين لا جميعهم كما قد تتوافر لغـيرهم .

والثانى : ان الوراثة وحدها لا تؤدى الى الجريمة دائما وانما تؤدى الى توافر ميـل نحـو الجـريمة ، وهـذا الميل لا يولد الجريمة وحـده ما لم يكن مقترنا بعوامل معينة قد تكتسب بعد الميـلاد ، فهو لا ينفى وجود عوامل اخرى للجريمة غير الوراثة .

وقد انتهى الى تصنيف الجناة الى خمسة أصناف بالنظر الى مدى خطورتهم والى العوامل التى صنعت منهم جناة ، ولنا عودة الى مناقشة بعض آرائه فى هذا الشأن فى مبحث على حدة .

ثم تابعه انريكو فرى ، وقد عنى بوجه خاص بابراز دور العـوامل الطبيعية والاجتماعية الى جانب العوامل النفسية . ووصـل فى دراسته

---

(١) L'homme Criminel.

الي قانون الكثافة الجنائي الذى مقتضاه انه اذا تكاتفت ظروف اجتماعية معينة مع ظروف شخصية مقابلة وعوامل معينة فلا بد أن تنتج نسبة معينة من الجرائم لا تقبل زيادة ولا نقصانا . ومن ثم فان المسئولية الجنائية لا تقوم على مبدأ المسئولية الخلقية وانما على أساس ان المجتمع ينبغى أن يدافع عن نفسه ضد حملة ميكروبات الجريمة أو مصادر الخطر عليه . وهذا الدفاع قد يكون بتدابير وقائية اكثر منها عقابية بالمعنى السائد فى المدارس التقليدية . وقد ضمن هذه الآراء مؤلفه عن « علم الاجتماع الجنائى » (١) .

ويرى فرى أن المفهوم الواقعى للأهلية الجنائية ينبغى أن يعنى بلحظة ارتكاب الجريمة كما يعنى ايضا باللحظة السابقة لها ، وان يهدف فى نفس الوقت الى توفير نوعين من الدفاع عن المجتمع : أولهما هو الدفاع الوقائى Preventive وثانيهما هو الدفاع العقابى repressive . كما يرى أن خطورة الجانى تتطلب مواجهة موضوعين مختلفين : اولهما خطورته الجنائية التى ينبغى أن تواجه بالتدابير البوليسية الوقائية ، وثانيهما موضوع قابليته للتكيف للحياة الاجتماعية ، وهذا ينبغى مواجهته بالأغراض الواقعية التى يستهدفها تحقيق العدالة العقابية لأنها لا تثار الا بعد وقوع الجريمة بالفعل ، وبهدف تحقيق الملاءمة المطلوبة بين العقوبة وبين حالة الخطورة التى يمثلها سلوك المتهم . وهو يأخذ على المدرسة التقليدية انها وضعت حاجزا حاسما بين تدبير الوقاية وبين العقوبة الجنائية رغم أنهما يمثلان معا وجهين متقابلين للوصول الى هدف واحد وهو تحقيق الدفاع الاجتماعى ، وذلك مع تسليمه بأنه ينبغى أن تكون لكل منهما خصائصه التى تخالف الآخر .

أما جاروفالو فقد عرف بتمييزه فى مؤلفه عن « علم الاجرام » (٢) بين « الجريمة الطبيعية » و « الجريمة المصطنعة » . فالجريمة الأولى تمثل فى تقديره سلوكا ضارا غير خلقى ينطوى على ازدراء المجتمع والمساس بمشاعره الخلقية التى تتمثل فى تقديس الفضيلة وشعور العطف على الآخرين . وهى تنافى مشاعر الخير والعدالة الأساسية السائدة فى كافة المجتمعات ولذا تعاقب عليها بالتالي جميع الشرائع . أما « الجريمة

---

(١) وله ايضا : La Sociologie Criminelle.
La fonction juridique de l'état de danger chez le criminel Rev. Internat. de Dr. Penal 1927.

(٢) La Criminologie.

المصطنعة » فهى جريمة تتوقف على النظام السياسى والاجتماعى السائد . ويعتبر جاروفالو أن المجـــرم الحقيقى هو ذلك الذى يقارف الجريمـة الطبيعية ولذا ينبغى التمييز فى المعـــاملة بينه وبين مقارف الجـــريمة المصطنعة .

وهـذا التمييز بين الجريمة الطبيعية والجريمة المصطنعة لا يخـــلو فى تقـديرنا من نظرة واقعية صحيحة بمقـدار ارتباطه بفكرة النواميس الخلقية الطبيعية ، فان الجـرائم الطبيعية هى تلك المســتمدة من هـذه النواميس . وفى نفس الوقت لا ينبغى أن نغفل أنه اذا كان القانون الوضعى مستمدا من اعتبارات وضـعية واجتمـاعية صحيحة فان طاعته تصـبح بدورها ناموسا خلقيا طبيعيا وهـو ما يقتضى أيضا وجوب احترام ارادة الشارع حتى بالنسبة لهذه « الجريمة المصطنعة » .

وبالتالى فان هذه التفرقة لا يخشى منها قصر مدلول الجريمة على ما يعد فحسب عدوانا على المشاعر الطبيعية الكامنة فى فطرة كل انسان ، لأن جاروفالو لا ينفى واجب مساءلة مرتكب الجريمة المصطنعة أيضـا ، وان اختلفت الأساليب ، كما أن ما قد يعتبر من نوع معين فى زمان ومكان معيـــنين قد يعتبر من نوع آخـــر فى زمان ومكان آخـرين ؛ وهـــذا كلـــه لا يلغى قيمـــة هـــذه التفـرقة وصـــحة تعبيرها عن حقيقة فلسفية واجتماعية ، وهى واجب ارتبـاط التشريع العقابى — ولو الى حد ما — بالنواميس الخلقية من ناحية ، وبالقيم الاجتماعية الصحيحة من ناحية أخـرى . فالتشريع الذى يعتبر أن رسالته محض صناعة وصياغة نصوص ، تشريع نظرى مقضى عليه بالفشل بمجرد ارتطامه بأرض الواقع العملى .

وقـد اقترح جاروفالو مثلما اقترح فرى طائفـة من تدابير الوقاية التى تناسب كل صنف من الجناة وتهدف كلها بصـفة أصلية الى تأكيد حماية المجتمع وبصـفة تبعية الى تقـويم سلوك الجانى مستقبلا . وهى تتلائم فى تقديرهما مع درجـة خطورة الجانى بصرف النظر عن الجســامة الموضوعية لجريمته .

وقد ابرز دور العوامل الاجتماعية فى سلوك الجناة عدد من العلمـاء الآخرين غير فرى وجاروفالو ، منهم الايطالى كولايانى **Colajanni** والأمريكى دونالد تافت **Donald Taft** الذى أكد فى كتـــابه عن « علم الاجرام » (١) (١٩٤٥) أن المجرم من انتاج المجتمع نفسه وأن الوراثة لهـا نصيب لا يكاد يذكر ، لأن الانسان كالمـادة الأولية التى تتخذ الصورة التى

---

(١) **Criminology.**

يراد اعطاؤها لهـا ، وبهذا غلب تافت دور البيئة الفاسدة التى ينشأ فيها الجـانى — ويستمد منها أسـباب انحرافه — على ما عداها من عوامل وراثيـة .

وهكذا تعـددت الاتجاهات داخل نطاق هـذه المدرسة الوضـعية الايطالية ، فغلب بعضها فى تعيين مصدر الاجـرام الاعتبارات المتصـلة بالتكوين الجثمانى للجانى كما فعل لومبروزو ، وغلب بعضها فى تعيين هذا المصدر الاعتبارات المتصلة بالتكوين النفسى للجـانى كما فعل جاروفالو ، وغلب بعضـها الاعتبارات المتصلة بالبيئة الاجتماعيـة كما فعـل فرى ، ولكن التقت جميع هـذه الاتجاهات عند انكار حرية الاختيار لدى الجانى ، والنظر اليه بوصفه أسيرا لبعض هذه الاعتبارات ، أولها كلهـا .

عن الغـاء وظيفة الردع العـام

وترتبت على ذلك نتيجة من اخطر النتائج وهى الغـاء وظيفة الردع العـام للعقوبة التى تتمثل فى منع غير الجانى من الاقتداء بالجانى ، والابقاء على وظيفة الردع الخاص التى تتمثل فى مجرد منع الجانى من التمادى فى سلوكه الاجرامى . ذلك لان وظيفة الردع العـام تفترض أن الجانى حكم مختار ، وانه يملك عقلا واعيا وارادة حرة ، فاذا انتفى ذلك وجب أن ينتفى بالتالى الردع العام ليصبح وظيفة محض افتراضـية . بل وجب فى بعض الأحيان بالأقل أن يحل محل العقوبة التدبير الاحترازى فى وقاية المجتمـع من خطورة المجـرم ، بل ايضا من خطورة الشخص الذى قد لا يصـدق عليه هذا الوصف بحسب المدرسة التقليـدية ، لأنه قد لا يكون ارتكب — بعـد — أية جريمة بل يمثل — فحسب — وضعا له خطورة اجتماعية معينة يجدر بالمجتمع أن يقى نفسه منها (١) .

وقد لاقى هذا النظر الجديد — فى نطاق المسئولية الجنائية — قبولا واسعا عند عدد مذكور من علماء الاجرام ، بل وأيضا من علمـاء الاجتماع والنفس . وفى هذا الشأن يتحدث العالم النفسى الدكتور ايزنك **Eysenck** عن أثر أشـد العقوبات اطلاقا وهى عقـوبة الاعدام فى الردع العام نافيـا هـذا الأثر وقائلا :

---

(١) راجع فى المدرسة الوضعية الايطالية بوجه عام :
« أصول علم الاجرام الاجتماعى » للدكتور أحمد محمد خليفة ١٩٥٥ ص ٢٣ — ٣١ ، و « محاضرات فى علم الاجـرام » للدكتـور رمسيس بهنـام ١٩٦٠ — ١٩٦١ جـ ١ ص ١١ — ٢٢ ، و « أصول علم الاجـرام » للدكتـور مأمون محمد سـلامة ١٩٦٧ ص ٢٨ — ٣٧ .

« قد تركزت المناقشات التى دارت حديثا حول عقوبة الاعدام شيئا فشيئا حول نقطة واحدة حاسمة ، وهى هل تعوق العقوبة أو لا تعوق الناس من ارتكاب الجرائم التى وضعت هذه العقوبة من أجلها ؟ ومن الناحية الاحصائية فهناك دلائل مقنعة على ان عقوبة الاعدام لا تمنع الناس من ارتكاب الجرائم . فقد اتضح مرارا أن الغاء عقوبة الاعدام لا ينتج عنه ازدياد فى عدد جرائم القتل وانه عند اعادة العقوبة لا يقل عددها . وزيادة على ذلك فانه منذ عام ١٩٥٧ عندما الغى القانون عقوبة الاعدام (فى انجلترا) بالنسبة لبعض الجرائم وابقاها بالنسبة لبعض الجرائم الأخرى ازداد عدد تلك الجرائم التى ظلت العقوبة قائمة بالنسبة لها .

ولا تزال توجد حجج انفعالية ضد الغاء عقوبة الاعدام ولكن الحجج العقلية تبدو فى صف الغائها . واحد العقبات الغريبة فى وجه الغاء عقوبة الاعدام هو الاحساس الذاتى الذى يحس به الكثير من الناس من انها تمنعهم هم أنفسهم من الانغماس فى القتل وغيره من الجرائم التى يعاقب عليها القانون بالاعدام . وبالتالى فانها — أى العقوبة — تمنع غيرهم من الناس الذين ربما كان احتمال ارتكابهم لتلك الجرائم أكبر من ارتكابها . . .

ولكن ربما استطعت أن اتحدث فى هذه النقطة بتمكن أكثر من غيرى لأننى — على عكس غالبية القراء — انغمست عدة مرات فى سلوك يستوجب عقوبة الاعدام . وبالتالى فلدى فكرة عن الطريقة التى يحس بها فرد واحد على الأقل ازاء هذا العائق . وقد حدثت أولى المناسبات بعد وصول هتلر الى السلطة فى المانيا اذ أصدر قانونا يمنع أى شخص من اخراج سوى قدر محدود جدا من المال والأشياء الثمينة . وقررت أمى وانا أن الوقت قد حان لنقل ثروة الأسرة الى مكان آمن وبالتالى هربنا كافة أموالنا واشيائنا الثمينة من المانيا الى الدانمارك ، وذلك مع علمنا الكامل أننا اذا ضبطنا فلن يحكم علينا بالموت فحسب ، ولكن الموت الذى سنقاسيه سيكون بطيئا وتعسا فى أحد معسكرات الاعتقال . ولكن ذلك لم يثن احدا منا ولم نعره أدنى اهتمام !

وطالما سمعت ان الشخص الذى يرتكب جريمة أو ينغمس فى أنواع من السلوك عقوبتها الاعدام يجب أن يكون مجنونا ، اذ ان أى حساب عقلى للألم يبين ان العقاب أعظم بكثير من اية مكافأة يأمل فيها وراء جريمته . ويبدو لى أن ذلك تعريف مسبق وغير واقعى للجنون . وكل ما يستطيع المرء ان يقوله هو أن المشاكل النفسية المتضمنة فى العوائق

اكثر تعقيدا وعمقا مما يتصوره هؤلاء الذين يعتقدون هذا الاعتقاد الساذج »(١) ...

كما يستند بعض أنصار هذا الراى الى احصائيات كثيرة تمت فى ظروف متعددة تشير الى أن تشديد العقاب بوجه عام لم يؤد بالضرورة الى تخفيف حدة الجريمة ، كما ان تخفيفه لم يؤد بالضرورة الى زيادتها . لكن ازدياد نسبة الاجرام او نقصها امر يمكن أن يرجع الى جملة عوامل وظروف شخصية واجتماعية لعل من اقلها شأنا تأثير العقوبة فى النفوس مقدارا أو نوعا ولو وصلت الى حد الاعدام .

تقدير الالغاء

فهذه الاحصائيات - حتى لو سلمنا بدقتها - لا تكفى مطلقا لنفى حرية الاختيار لدى الجناة العاديين ، لأن مقدار العقوبة ونوعها ليس هو كل شيء فى توجيه ارادة الجانى نحو اتباع احكام التشريع العقابى . فهناك اعتبار آخر له قيمته البالغة هنا ولا يمكن تجاهله وهو مدى احساس الجانى بضمان وصول يد العدالة اليه ، فانه يلعب فى توجيه ارادته دورا قد يتجاوز دور العقوبة النظرية التى قد تتهدده نوعا أو مقدارا ، متى كانت فرص الافلات منها تبدو له كثيرة .

ولهذا لاحظ منتسكيو وبكاريا وغيرهما بحق أن سبب الانحلال الحقيقى يكمن فى افلات الجرائم من العقاب ، لا فى اعتدال العقاب . فالعقوبة المحققة التوقيع قد تكون بالتالى أفعل أثرا فى توجيه ارادة الجانى - وفى تحقيق وظيفة الردع العام - من العقوبة الشديدة اذا كانت غير محققة التوقيع . وبالتالى فان ظاهرة تزايد بعض الجرائم رغم تشديد العقاب لا تصلح مطلقا لنفى حرية الاختيار ، كما لا تصلح ظاهرة تناقص هذه الجرائم لاثبات هذه الحرية وسواء أكان التناقص مصحوبا بتشديد العقوبة أم بتخفيفها .

وضمان وصول يد العدالة الى الجانى - وبسرعة - أوثق صلة بصلاحية أنظمة الضبط الادارى والقضائى منه بصلاحية انظمة العقاب . ونجاح انظمة الضبط الادارى والقضائى أمر متعدد العناصر تعددا لانهاية له . وهذه الاعتبارات كلها من شأنها أن تزعزع فى مجموعها قيمة دلالة هذه الاحصائيات من ناحية مدى ارتباطها بصحة النتيجة التى انتهى اليها بعض انصار هذه المدرسة وهى نفى حرية الاختيار .

---

(١) عن أيزنك المرجع السابق ص ٢٨٦ - ٢٨٧ .

وعلى اية حال فانه ليس من النظر السديد ما ذهبت اليه هذه المدرسة - بالأقل فى جناحها المتطرف - من ان المسئولية الأدبية أو حرية الاختيار اصبحت لا تصلح لأن تعتبر اساسا مقبولا لحق العقاب ، ومن ان الانسان المجرم ينبغى أن ننظر اليه دائما كالانسان المريض الذى لا ذنب له فى مرضه ، وبالتالى من أن أساس حق العقاب فى الشرائع الحديثة ينبغى أن يكون هو مجرد علاج الجانى من جريمته ، كما ينبغى ان يكون هو مجرد رغبة الهيئة الاجتماعية فى وقاية نفسها من حاملى جراثيم الأمراض الخلقية والنفسية المتنوعة وعلاجهم من امراضهم اذا أمكن العلاج .

هذا وقد اخذ الأستاذ تارد Tarde على هذا التسليم بمبدأ الجبرية المطلقة انه يعرض مبدأ المسئولية نفسه للخطر ، لما ينطوى عليه من انكار لمعانى المسئولية الخلقية والحق والواجب والاثم ، ولأنه بغير حرية اختيار لا توجد اخلاق بالمعنى الذى يفهمه المجموع ، ولأن الاحساس الخلقى وحده يحتم عقاب الجانى . كما يرى كثير من رجال القانون أن العقاب قد شرع لما تبين من أن خشية العقاب قد تؤدى الى الاحجام عن الجريمة وأن حرية الارادة لا تكون مفهومة على أساس قانون الوقائع الطبيعية الذى تحكمه السببية بغير اعتبار لقانون الارادة الانسانية ، مع انه حقيقى وثابت كقانون السببية سواء بسواء .

وتأسيسا على ذلك « فان تارد لا يعارض مبدأ الدفاع الاجتماعى كأساس للعقاب فان على الجماعة أن تدافع عن نفسها كالفرد ، ولكن كما يختلف رد الفعل باختلاف الفعل ، كذلك تدافع الجماعة عن نفسها ازاء مرتكب الجريمة بشكل يختلف عن دفاعها ازاء المجنون لأن العقاب دفاع اجتماعى ضد من ينسب اليهم الخطأ لا على انهم مجرد أذى أو خطر . ان فكرة الخطأ اقدم واعم بكثير من فكرة حرية الاختيار بمعناها المدرسى .

ومن ثم فان التقدم الذى يبشر به فرى Ferri - على ما يرد تارد - يستلزم قضاء تاما على الشعور الانسانى بحيث يقضى تماما على الانفعالات التى تثيرها الجريمة ، ولكن النفعية البحتة تقضى بأن الخوف رادع وتجعل الشعور الخلقى ضرورة تحتم عقاب مرتكب الجريمة بينما لا ضرر من عدم العقاب على جريمة ارتكبها مجنون ، اذ لا يخشى من الا يرتدع بقية المجانين (١) .

---

(1) G. Tarde : Essais et Mélanges Sociologiques 1895. p. 153.

وبمثل ما يقول تارد أحد فلاسفة القانون وهو العلامة هانز كلزن(١) اذ يرى أن حرية الارادة لا تفهم على أساس قانون الوقائع الطبيعية الذى تحكمه السببية ، فان العقاب شرع لأنه رؤى أن الخوف من العقاب قد يتسبب فى عدم الاقدام على الجريمة » (٢) .

هذا وقد عرضت فى الباب السابق لنقد مذهب الجبرية المطلقة ولمشكلة الارادة الانسانية من زاوية الفلسفة العامة ، واذا كنت أرى فى هذه الجبرية المطلقة مذهبا مرفوضا لتعليل اية ظاهرة من ظواهر الاجتماع ، فهى مذهب مرفوض بالتالى لتعليل ظاهرة الجريمة ، وهى لا تخرج عن كونها ظاهرة اجتماعية لا تختلف شيئا عن سائر الظواهر المألوفة الأخرى من ناحية مدى ارتباطها بظروف الواقعة وبما قد يختلج فى نفس الجانى من شتى العواطف والانفعالات ؛ وذلك الى المدى الذى يتعذر معه امكان الفصل تماما بين الجبرية الجنائية والجبرية العامة على النحو الذى تراءى لبعض الجنائيين امكان الأخذ به .

بين الجبرية الجنائية والجبرية العامة

وفى هذا الشأن يلاحظ الدكتور محمود نجيب حسنى اننا « اذا درسنا الجريمة من الوجهة العلمية المجردة لكان متعينا التسليم بمذهب الجبرية ، فقوانين السببية تسيطر على كل ظواهر الكون ، بل اننا نستطيع من الوجهة الفلسفية القول بأن أحداث الكون جميعا منذ بدايته هى تسلسل سببى واحد ترتبط حلقاته على نحو لازم تحدده قوانين ثابتة ، وتصرف كل شخص هو احدى هذه الحلقات ؛ اى أن الجريمة هى احداها ، فهى نتيجة حتمية لحلقة سابقة لها وسبب حتمى لحلقة لاحقة عليها . ولكن ليس معنى ذلك أننا نرى اقامة المسئولية على اساس من مذهب الجبرية ، فثمة فارق بين الوجهة العلمية المجردة وبين الاعتبارات القانونية ، وقد تجاهلت الجبرية هذا الفارق ، وفى هذا التجاهل يكمن خطؤها .

فنحن لا نستطيع — فى التطبيق القانونى — أن نقول بالجبرية الا اذا حددنا فى صورة دقيقة كاملة جميع الأسباب المؤدية الى الجريمة وكشفنا عن تفصيل ما يدور فى نفسية الجانى عند اقدامه على ارتكابها ، ومثل هذا التحديد لم يتح بعد ؛ اذ يفترض تقدما علميا كبيرا لم تدركه

---

(١) Hans Kelsen : What is justice ? 1957 p. 346.

(٢) من كتاب « النظرية العامة للتجريم » للدكتور احمد محمد خليفة ١٩٥٩ ص ٣١ ، ٣٢ .

بعد العلوم المختلفة ، وخاصة العلوم النفسية ، ويعنى ذلك أن ثمة جانبا من هذه الأسباب لا يزال مجهولا ، وهذا الجهل يجعل من المستحيل فى المنطق القول بمذهب الجبرية ، ويجعل من السائغ أن ننسب الى حرية الارادة هذا القدر من المجهول باعتبارها السبب الظاهر الذى لم يكشف العلم عما يستتر وراءه .

ويتجاهل مذهب الجبرية وظيفة القانون : فليس من شأنه أن يدرس دراسة موضوعية الأسباب التى تؤدى الى الجريمة لكى يقدم تفسيرا علميا لها ، فهذه وظيفة علم الاجرام ، وانما وظيفته أن يرسم للناس الحدود المميزة بين المشروع وغير المشروع وان يحملهم عن طريق التهديد بالعقاب على سلوك الطريق المشروع ، وهو فى وظيفته هذه صدى للقيم والعقائد التى تسيطر على الناس فى تفكيرهم وتحدد كيفية تصرفهم ، وليس له أن يقف منها موقف المعارضة ، اذ لو فعل لعجز الناس عن فهمه وتحقيق التطابق بين قواعده وسلوكهم .

والناس يؤمنون بحرية الاختيار ، ولهذا الايمان قيمة اجتماعية كبيرة ، اذ هو أساس نسبتهم الخطأ الى الجانى وتوجيههم اللوم اليه ، ثم هو أساس لكل محاولة يبذلها الجانى لاصلاح نفسه ، ومن ثم كان متعينا على القانون أن يستغل هذا الايمان لتحقيق وظيفته ، لا أن يحطمه فيعجز عن أدائها (١) . فحرية الاختيار التى نعنيها كأساس للمسئولية هى فكرة اجتماعية قانونية (٢) ، أساسها وظيفة القانون وما يتضمنه من أوامر ونواهى ، وارتباط ذلك بوجوب أن يبذل كل شخص مجهودا كى يطابق سلوكه هذه الأوامر والنواهى ، وبديهى ، أنه من المستحيل أن يطالب شخص بهذا المجهود ما لم يكن ذلك فى استطاعته ، ويعنى ذلك انه لا يسأل شخص عن جريمة باعتباره قد خالف أمر الشارع أو نهيه الا اذا كان فى وسعه الا يخالفه ، أى كان فى وسعه الا يرتكب الجريمة (٣) ، فحرية الاختيار على هذا النحو ضرورة منطقية يفترضها وجود القانون ، وهو بدوره ضرورة اجتماعية .

وحرية الاختيار تعنى — وفقا لهذه النظرة انتفاء الحالات التى قدر الشارع — طبقا لنظريات علمية سيطرت نتائجها على القيم والعقائد الاجتماعية — انها تجعل من يوجد فيها عاجزا عن ان يلائم بين سلوكه وبين قواعد القانون . وهذه الحرية مقيدة على النحو الذى يقول به أغلب

---

(١) Vidal et Magnol No. 114 p. 179.

(٢) Mezger. Kurzlehrbuch § 53 S 136.

(٣) Welzel § 19 S. 119.

الفقهاء ، وهى أساس المسئولية وتستتبع الجزاء فى صورة العقوبة ، وحينما تنتفى هذه الحرية او تنقص فيستحيل ان توقع العقوبة على النحو الذى يحمى المجتمع فانه يتعين ان يسد هذا النقص عن طريق التدبير الاحترازى .

وللعقوبة وظيفة ارضاء العدالة وانذار الناس كافة بسوء عاقبة الاجرام وحملهم بذلك على استعمال حريتهم المقيدة على النحو المتفق مع اوامر الشارع ونواهيه ، وللعقوبة كذلك وظيفة علاج الخطورة الكامنة فى شخص الجانى ، اذ يتعين ان ينظم أسلوب تنفيذها بحيث يحقق اصلاح الجانى وتأهيله لاسترداد مكانته فى المجتمع ، ولا تعارض بين الوظائف المختلفة للعقوبة ، ولا تناقض فى وجود العقوبة والتدبير الاحترازى جنبا الى جنب ؛ اذ لكل منهما مجاله ودوره الاجتماعى ، وان اشركا فى مجال او اتحدا فى بعض أغراضهما فعلى الشارع أن يضع من القواعد ما يكفل التنسيق بينهما » (١) .

* * *

وهذا النظر الاخير وان كان سليما فى النتيجة التى انتهى اليها وهى أن « للعقوبة وظيفة ارضاء العدالة وانذار الناس كافة بسوء عاقبة الاجرام وحملهم بذلك على استعمال حريتهم المقيدة على النحو المتفق مع اوامر الشارع ونواهيه » ، الا انه يصلح لمناقشة جدية من ناحية بعض المقدمات التى شيدت عليها هذه النتيجة الأخيرة ...

فمن الوجهة الاولى لا يبدو لنا دقيقا ما ورد فى صدره من اننا « اذا درسنا الجريمة من الوجهة العلمية المجردة لكان متعينا التسليم بمذهب الجبرية ، فقوانين السببية تسيطر على كل ظواهر الكون ، بل اننا نستطيع من الوجهة الفلسفية القول بأن أحداث الكون جميعا منذ بدايته هى تسلسل سببى واحد ترتبط حلقاته على نحو لازم تحدده قوانين ثابتة ... » . وذلك لأن وجود قوانين ثابتة للكون من بينها قانون السببية أمر لا ينفى دور الارادة الانسانية — وبالتالى حرية الاختيار كقانون اساسى من بينها . فهذه الحرية تعمل عن طريق هذه القوانين كما تعمل هذه القوانين عن طريق الارادة الانسانية . وهناك تفاعل مستمر بين هذين القطبين اللذين احدهما سالب والآخر موجب . فدور أحدهما لا ينفى دور الآخر وقد تعرضنا لذلك تفصيلا عند الكلام فى دور النواميس الطبيعية ومن بينها ايضا ناموس السببية ، وكذلك عند مناقشة مذهب الجبرية المطلقة (٢) .

---

(١) عن مؤلفه فى « شرح قانون العقوبات : القسم العام » ١٩٦٢ .

(٢) راجع بوجه خاص ص ٧٩ — ١٢٤ ، ٢٠٨ — ٢١٨ .

ومن وجهة ثانية فان هذا النظر يفصل فصلا لا مبرر له بين الوجهة الفلسفية وبين الوجهة العلمية المجردة للجريمة ، فيقبل مبدأ الجبرية من الوجهة الفلسفية ويقبل مبدأ الحرية من الوجهة العلمية المجردة ! مع اننا قد بينا فيما سبق كيف أن هذا الفصل بين الفلسفة وبين العلم الوضعى هو من ضروب خداع الحواس فحسب لأن الترابط بين الفلسفة وبين العلم الوضعى ينبغى أن ينظر اليه باعتباره حقيقة أولية ، وفى نفس الوقت ضرورة لا غنى عنها للحكم على صحة العلم وعلى صحة الفلسفة . فاذا لم يتحقق هذا الترابط فمعنى ذلك أن ثمة خطأ ما قد وقع فى البنيان العلمى أو البنيان الفلسفى ، وأنه ينبغى على الباحث أن يعثر على موطن الخطأ (١) .

ومن وجهة ثالثة فان حرية الاختيار لا ينبغى أن ينظر اليها بوصفها مجرد « فكرة اجتماعية قانونية أساسها وظيفة القانون وما يتضمنه من أوامر ونواه » . بل ينبغى أن ينظر اليها بوصفها حقيقة وضعية لم يصطنعها القانون لخدمة وظيفة المسئولية والعقاب بل استمدها من حقائق الحياة التى تقع فى الأساس من التكوين الفطرى لوجدان الانسان . فهذه الحقيقة الوضعية تقع فى الأساس من وظيفةالقانون ، ولاتقع وظيفةالقانون فى الأساس منها الا اذا اعتبرنا النتيجة سببا والسبب نتيجة . وهذا الفارق ليس مجرد فارق فى التأصيل فحسب بل انه يرتب نتائج عملية هامة فيما يتعلق بالمدى الذى ينبغى أن يسير اليه التشريع الوضعى فى التجريم والعقاب على أساس توافر حرية اختيار حقيقية لا افتراض فيها ولا صناعة .

ومن ثم فلا يصح أن نأخذ على مذهب الجبرية أنه يتجاهل وظيفة القانون ، لأنه اذا كان هذا المذهب صحيحا فى حد ذاته — وبصفة مطلقة — لكان من حقه بل من واجبه أن يتجاهل وظيفة القانون وأن يطالب القانون بأن يشيد وظيفته على أساس من هذه الجبرية المطلقة . وعندئذ تصبح مدرسة الدفاع الاجتماعى فى أشد صورها تطرفا اساسا صالحا للتشريع الوضعى ، وهو ما لا يمكن — ابدا — أن نسلم به حيث أن هذه الجبرية لا تلتئم — حتى فى نطاق ظاهرة الجريمة — مع حرية الوجدان كحقيقة فلسفية ووضعية .

اما ما ذهب اليه المؤلف من أننا « لا نستطيع أن نقول بالجبرية الا اذا حددنا فى صورة دقيقة جميع الاسباب المؤدية الى الجريمة ... ومثل هذا

---

(١) راجع بوجه خاص ص ٤٢ — ٥٣ .

التحديد لم يتح بعد اذ يفترض تقدما علميا كبيرا لم تدركه بعد العلوم المختلفة » فهذا قول نؤمن بصحته تماما ولنا اليه عودة عند الحديث فى المدارس التوفيقية .

وفى النهاية فان مذهب الجبرية المطلقة الذى شيدت عليه دعائم المدرسة الوضعية فى جناحها المتطرف لم يلاق قبولا يذكر لدى الجانب الأكبر من الفقه الجنائى ، كما لم يلاق قبولا يذكر لدى الجانب الأكبر من الفلسفة العامة أو الجنائية . وذلك بصرف النظر عن أسانيد رفضه سواء من الناحية الفقهية أم من الناحية الفلسفية . وهذه الأسانيد — مهما كانت متباينة فى مظهرها — فانها فى جوهرها لا تختلف اختلافا يذكر بين نطاق الفلسفة العامة ونطاق التشريع وما يتصل بالتشريع من علوم متنوعة . بل لعلها هى نفس الأسانيد منظورا اليها من زاوية معينة دون أخرى هى زاوية السلوك الاجرامى ، وهو لا يمكن بداهة فصله عن سائر النواميس التى تتحكم فى كل سلوك انسانى . وسواء اكانت هذه النواميس نفسية ، ام اجتماعية ، ام مرتبطة بوظائف الأعضاء ، أم بعلم الأحياء ...

المبحث الثانى

تصنيف الجناة ومبدا حرية الارادة

قام الطبيب والعالم النفسى سيزار — لومبروزو مؤسس هذه المدرسة الوضعية بعمل تصنيف معروف للجناة الى خمس فئات وهى : فئة مجرم بالفطرة أو بالميراث ، ومجرم مجنون ، ومجرم بالعادة ، ومجرم بالصدفة ، ومجرم بالعاطفة . ولا يتسع المقام الحالى للكلام فى الخصائص المميزة لكل فئة منها الا بمقدار اتصال هذه الخصائص بمبدأ الجبر والاختيار .

فالمجرم بالعادة criminel d'habitude هو — فى تقدير هذه المدرسة — مجرم مصاب بضعف خلقى ، ويعتاد على ارتكاب جرائمه بتأثير ظروفه الاجتماعية التى أهمها اتصاله بالمجرمين الآخرين وادمانه الخمر والبطالة ، فيكتسب استعدادا اجراميا ويصبح خطره على المجتمع كخطر المجرم بالفطرة . والمجرم بالصدفة criminel d'occasion ou d'accident فى تقدير نفس المدرسة — ليس به ميل اصيل للاجرام لكن به ضعف خلقى بحيث يخضع سريعا للمؤثرات الخارجية فيعجز عن تقدير عاقبة افعاله ، وقد يرتكب جريمته بدافع من حب التقليد أو الظهور .

فلندع جانبا — ولو الى حين — اصناف المجرمين الأخرى التى عينها لومبروزو والتى قد تثير شكا الى مدى أو الى آخر من ناحية مدى تمتعها بحرية الاختيار ، وهى المجرم بالفطرة ، والمجرم المجنون . ولنتأمل — مبدئيا — فى هذين الصنفين منهم فحسب وهما المجرم بالعادة والمجرم بالصدفة ، وهما صنفان شائعان جدا بين الجناة ، فبأى منطق ننكر عليهما حرية الاختيار ؟ !

ان الضعف الخلقى يجمع بين هذين الصنفين . وهذا الضعف وثيق صلة بحرية الاختيار التى فطر عليها الانسان العادى بحيث لا يمكن لأى نظر ثاقب أن ينكر أن فى هذا الضعف الخلقى قدرا مكتسبا وإراديا عن طريق التطور الذى تختاره الذات لنفسها . وانه لولا هذه الحرية لما كان فى مقدور الذات أن تتأثر بحكم الوسط الاجتماعى الذى من شأنه أن يصنع المجرم بالعادة والمجرم بالصدفة أو ان يسهم فى صنعهما حتى بحسب هذه المدرسة نفسها .

فهذه الحرية هى القنطرة التى تصل بين الذات وبين قدرة التأثر بالوسط الاجتماعى وبالمؤثرات الخارجية المختلفة . أو بين الذات وبين نزوعها الى ادمان البطالة أو ادمان الخمور ، أو الى الاتصال بالمنحرفين وبالخارجين على القانون ، حتى يصبح صاحبها هو نفسه من المنحرفين الخارجين على القانون . فالوسيط الاجتماعى اذا لا يمكن أن يلغى دور النواميس الخلقية الطبيعية ولا أن يعطل واجب كل ذات فى محاولة الاتساق معها فى حدود القدرة البشرية وفى اطار ظروف الوسط الاجتماعى ، وفى الجملة ملابسات الزمان والمكان .

ومثل هذا القول يمكن أن يصدق أيضا على المجرم بالعاطفة **criminel passionnel** فان هذا المجرم يتميز بحساسية طاغية تجعله سريع الاستجابة للانفعالات العابرة والعواطف المختلفة كالحب والغضب والحقد والغيرة . وهذه الحساسية لا تتعارض البتة مع حرية الاختيار وان كان من شأنها فى احوال خاصة أن تنال منها ولو الى حد ما . وهذا لا ينفى فى نهاية المطاف دور حرية الارادة حتى لدى هذا الصنف الثالث من الجناة ولا ينفى امكان تصور وجود مجرم صلب الارادة جدا ، بل مفرط فى صلابته بمقدار افراطه فى الاستجابة للانفعالات المختلفة . فلا تعارض البتة بين الأمرين بل ان اجتماعهما معا يقع غالبا وراء الكثير من جرائم الاعتداء على الأشخاص والجرائم السياسية .

وقد يصل افراط الحساسية لدى هذا الصنف من الجناة الى حد الاختلال العقلى أو الجنون الصريح ، فيدخل فى طائفة خاصة هى طائفة المجرمين الشواذ أو المجانين **criminels aliénés** وهى طائفة تثير كثيرا

من الشكوك الجـدية حول مدى تمتعها بحـرية الاختيار وهو ما يقتضى الوقوف وقفة كافية عندها . ولذا سنفرد لها مبحثا خاصا فيما بعد .

يتبقى بعدئذ من أصناف الجناة التى عينها لومبروزو صنف خامس وأخير هو صنف المجرم بالفطرة أو بالميراث criminel né ou instinctif وهو ذلك الصنف الذى يتميز بتقاطيع جسمية معينة ، مثل صغر حجم الجمجمة ، وضيق الجبهة ، وبروز عظام الحواجب والخـدود ، وغور العينين ، وقسـوة النظرة ، وضخامة الفك ، وقصر القـامة ... ، كما يتميز بعـدم المبالاة ، والأنانية ، وضعف الحاسـة الخلقية ، وهـذا الصنف يمثـل فى رأيه ارتدادا atavisme الى الانسان الأول . وكان لومبروزو يعتقد فى مبدأ الأمر أن ثلثى الجنـاة من هـذا الصنف ثم عاد فى أعماله اللاحقة فقرر أن هذا الصنف لا تتجاوز نسبته ثلاثين فى المـائة من الجناة الخطرين . ووجود صنف خاص لجناة بالفطرة أو بالميراث يتميز بهـذه الأوصاف التشريحية والخلقية أمر اثار فى وجه لومبروزو زوبعة عاصفة ، ولا يزال يثير كثيرا من النقاش ومن الاعتراضات التى يضـيق عنها نطاق البحث الحالى (١) .

وانما ينبغى الا يضيق هذا البحث عن ملاحظـة أن سلب حـرية الاختيار كليـة حتى عن هذا الصنف ـ ان وجد حقيقة هذا الصنف ـ أمر مشكوك فيه أيضا ، وقد لا يعدو أن يكون من صور سلب نفس الحرية عن سائر الأصناف الأخرى ، وذلك كقاعدة مذهبية ارتبطت مقدما بهـا المدرسة الوضـعية الايطاليـة ارتباطا أوقعها فى تناقض مع نفسـها بعد تصنيفها لأصناف الجنـاة فى محاولة ارجاع مسالكها الاجراميـة الى أصـولها الاجتماعية ، أو النفسية ، أو الوراثية . كما أوجد بهـا ثغـرة كبرى أو حلقـة مفقودة بين هذه الأصول نفسها ، وبين المسلك الاجرامى يتمثل فى دور ارادة الجانى التى ينبغى أن تكون هى الحلقة المفقودة اللازمة للربط بين الأمرين ، والتى لا يمكن تجاهلها حتى بحسب حقـائق الحياة العـامة الوضـعية والفلسفية على النحـو الذى عرضـنا له فى أبواب البحث المـاضية .

ومثل هذا التناقض وقعت فيه هذه المدرسة عند انكارها لوظيفـة الردع العـام للعقـوبة وفى نفس الوقت تسليمها بوظيفـة الردع الخاص لهـا . فالوظيفتان مرتبطتان أبدا ومتكاملتان تمـاما ، ويتعـذر فلسفيا الفصل بينهما . فمادام أن ثمـة ارادة حرة عوجاء يمكن تقويمها عن طريق

---

(١) للمزيد راجع مؤلفنـا فى « مبادىء علم الاجـرام » . طبعة خامسة ١٩٨١ . ص ٧٩ ـ ١١٦ .

الردع الخـاص ، وهى ارادة المجـرم نفسه ، فان ذلك يتضـــمن بذاته التسليم بأنه ثمـة ارادة اخرى حرة عوجاء — أو تسير فى سبيلها نحـو الاعوجاج — يمكن تقـويمها عن طريق الردع العـــام هى ارادة الانسان العادى الذى لم يسلك بعد سبيل الجريمة لكنه يحيا فى ظروف أو فى قيم خاطئة ترشحه لأن يسلك سـبيلها .

أو بعبارة أخرى أنه ما دام ثمـة ردع فثمة ارادة ترتدع ، ويستوى أن تكون هى ارادة مجرم المـاضى أم مجرم المستقبل ، ومجرم التحقيق ام مجـرم الاحتمال . فالتسليم بالردع — فى أية صـــورة — هو تسليم بالارادة الانسـانية الحـرة ، التى من شـأنها أن ترتدع فى أية صورة من صـور الردع .

ومن هنا يبدو لنـا أن لومبروزو قد وقع فى تناقض فلسفى واضـح عندما انكر وظيفـة الردع العـام استنادا الى مبدأ الجبرية وسلم فى نفس الوقت بوظيفـة الردع الخاص وهى لا تقـوم بغير مبـدأ الحرية ... فما دام أن الردع الخاص أمر حقيقى مسلم به فمعنى ذلك أن المجـرم يملك قدرا حقيقيا من حرية الارادة ينبغى التسليم به ، كما ينبغى التسليم به للانسان غير المجرم ، أو بالأدق هذا الانسان الذى لا يمكن ادراجه تحت اى صنف من الأصناف الخمسة التى عينها .

ولا ريب أن لومبروزو كان عالمـا عظيم الشأن فى تاريخ علم الاجرام ، وقد ادى له خدمات جليلة من الزوايا التى عنى بها وهى وثيقـة الصلة بعلمى الاجتماع والنفس . لكن ارتباطه بحقـائق الاجتماع ، وبالأمراض النفسية والعصبية وبالتشريح ، ثم ارتباطه أيضا بالأسلوب الوضـعى فى البحث كان على حساب اى ارتباط فلسفى فى هذا الشأن وسـواء أكان الارتباط بفلسفة مادية أم روحية .

بل يمكن القول — على التحقيق — بأن لومبروزو بدأ حياته العلميـة ماديا وظـل كذلك الى ان تطـور فى النهـاية تطـورا تحدث هو نفسه عنه فى مقـدمة احد مؤلفـاته عندما قال : « لم يكن هناك احـد اشـد منى عداء للظواهر الروحية بحكم تربيتى العلمية وميولى النفسية . وكنت اعتبر أن من البديهات العلمية أن كل قوة ليست الا خاصية من خـواص المـادة ، وأن كل فكر وظيفـة من وظائف المخ ... لكن ولعى باظهـار الحقيقة وكشف غمـوض الحـوادث المرئيـــة قد تغلب على عقيـدتى العلميـة (١) » .

---

(١) عن كتاب « ماذا بعد الموت ؟ » After Death What.

وقد تناول لومبروزو فى هذا الكتاب موضوع الظواهر الروحية التى عالجها بوصفها حقائق ثابتة ، والى المدى الذى دفعه الى التساؤل عما يجرى بعد الموت من أحداث !! وهذا التطور من المادية الى الروحية الذى سلم هو نفسه به كان كفيلا بأن يدفعه الى مراجعة الكثير من آرائه العلميـة لو كان قد امتد به الأجل طويلا بعده .

ولعل هذه المراجعة كان من شأنها ان تغير موقفه من موضوع الجبر والاختيار ولو الى حد محدود . وربما الى الحد الذى كان سيضفى على تصنيفاته للجناة — مع ما فيها من صدق نسبى ملحوظ ومن براعة واضحة — قدرا أوفر منهما ، ومن الارتباط بحقائق الحياة الوضعية التى كان يسعى جاهدا الى الوصول اليها فى مثابرة وتفان جديرين بالاعجاب . ويكفى لتقدير براعتها أنها — رغم كل النقد الذى تعرضت له — لا تزال تلقى من عناية المشتغلين بالعلوم الجنائية الشىء الكثير جدا من الاهتمام لغاية الآن .

المبحث الثالث

الدفاع الاجتماعى ومبدأ حرية الارادة

هنا لا بد من وقفة كافية عند موضوع « الدفاع الاجتماعى ضد الجناة » ، فان ثمة اتجاهات للمدرسة الوضعية الايطالية قد ربطت بين قاعدة التسيير المطلق التى تؤمن بها وبين تدابير هذا الدفاع الاجتماعى كقاعدة صالحة للتشريع الجنائى تصلح بديلا لقاعدة العدالة المؤسسة على مبدأ حرية الاختيار ، وبالتالى على المسئولية الخلقية للجناة (١) .

---

(١) ولذلك فان العقوبة تهدف الى تقويم ارادة الجانى عن طريق ايلامه ، أما تدابير الدفاع الاجتماعى فلا تعترف حتما بأن الجانى ارادة آثمة يمكن أن تقوم عن طريق الألم ، بل هى تهدف — فحسب — الى وقاية المجتمع من الجانى بعلاجه من شتى السبل التى تتفق مع حالته الخاصة ، لا مع الظروف المادية لجريمته . واذا سببت له تدابير الوقاية اللازمة للدفاع الاجتماعى ألما فهذا أمر غير ملحوظ فيها ولا مقصود لذاته . ولأن تدابير الدفاع الاجتماعى تتناسب فحسب مع مدى الخطورة الشخصية للجانى فانه يمكن اتخاذها أحيانا قبل من قد لا يسأل خلقيا كالمجنون وناقص الادراك ، ويمكن اتخاذها أيضا ضد من يحيا حياة خطرة على المجتمع بسبب ادمانه الخمر أو المخدر ، فضلا عن بعض صور التشرد والاشتباه ، ولو لم يصدر عن صاحبها سلوك معاقب عليه غير هذا السلوك الخطر بذاته .

وهذا الربط يبدو امرا غير ضرورى ولا مفهوم ، بل هو ربط صناعى كالربط بين قاعدة التسيير المطلق وتصنيف الجناة الى عدة فئات معينة . فكما يمكن الفصل بين هذا التسيير وبين تصنيف الجناة ويظل هذا التصنيف قائما بكل مزاياه وعيوبه يمكن بنفس المقدار الفصل بين هذا التسيير وبين قاعدة الدفاع الاجتماعى ضد الجناة ، بحيث تقوم مدرسة أو أخرى من مدارس هذا الدفاع غير مرتبطة حتما بمبدأ التسيير المطلق . وهذا ما يبدو ان المدارس الحديثة فى هذا الدفاع قد اتجهت اليه بالفعل عند عدد من دعاتها المعاصرين الذين هم فى نفس الوقت من أنصار المدرسة التقليدية الجديدة التى تسلم بحرية اختيار ولكن مقيدة بظروف الزمان والمكان .

وتعبير « الدفاع الاجتماعى » لا يرجع فى أصله الى هذه المدرسة الوضعية بل هو قديم قدم الفلسفة الاغريقية ، وقد ورد فى كتابات افلاطون ، كما ورد فى كتابات عدد من فلاسفة ومفكرى العصرين الوسيط والحديث من أمثال فولتير **Voltaire** ، ومنتسيكو **Montesquieu** وهوارد **Howard** ، وبكاريا **Beccaria** لكنه يشير لديهم الى معان متنوعة ، فلم يتحدد له مفهوم علمى واضح الا عند مؤسسى المدرسة الوضعية ومن تأثر بهم فيما بعد من انصار المدرسة التقليدية الجديدة أو غيرها من المدارس الجنائية المعاصرة .

واتجاهات الدفاع الاجتماعى المعاصرة متعددة يضيق المقام الحالى عن تناولها كلها . لكن لا ينبغى أن يضيق عن التعرض لاتجاهين من أحدث الاتجاهات فيه وهما مذهب المحامى الايطالى فيليبو جراماتيكا **Fillippo Gramatica** ومذهب المستشار الفرنسى مارك آنسل **Marc Ancel** وذلك بمقدار اتصالهما بموضوع الجبر والاختيار .

وفى تقديم هذين المذهبين يقرر الدكتور على راشد أن الأستاذ جراماتيكا قاد : « اتجاها جديدا متطرفا ، بل ثوريا فى السياسة الجنائية . فقد بلغ من استنكاره لعقوبة الاعدام وايمانه بالاعتبار الواجب للذات الانسانية ، ولو عند المجرم ، حد المطالبة بالغاء جميع العقوبات ، بل والغاء القانون والقضاء الجنائيين ، والاكتفاء فى مجال مكافحة الاجرام - ويسميه الخلل الاجتماعى **désordre social** - بسياسة اجتماعية صرف محورها دراسة شخصية كل « مضاد للمجتمع » **anti-social** دراسة شاملة على هدى معطيات العلوم التجريبية الحديثة ، لتحديد أسباب سلوكه الشاذ وتقرير المعاملة المناسبة له بهدف علاجه او تقويمه واعداده للتآلف الاجتماعى .

ونقطة الابتداء فى ثورة البروفسور جراماتيكا هى انكاره لفكرة الخطأ أو الذنب ونظرية المسئولية الجنائية المبنية عليها . فانها معان قضى عليها علم الاجرام الحديث بصورة خاصة . ويجب من ثم اطراح فكرة « الجريمة » ، وفكرة « المجرم » ، والاتجاه بأى سياسة جنائية نحو اصلاح المجتمع والدفاع عنه بالوسائل الانسانية الفعالة . ولا فارق فى هذا المسعى الاجتماعى الانسانى بين الوقاية من الاجرام وعلاج هذا المظهر الخطير من مظاهر الاضطراب الاجتماعى . فالدفاع الاجتماعى لا يفصل بين ظاهرة الاجرام وبين أسبابها . ولئن كانت الوقاية تتطلب الاصلاح الاجتماعى الشامل بالتدابير والأنظمة السليمة ، فان علاج الجرائم يجب أن يتم عن طريق الاصلاح كذلك ، أى العلاج الطبى والتقويم والاعداد للتآلف الاجتماعى بحسب الأحوال .

فلا جريمة اذن ولا مجرم ولا عقاب كما كانت تقول المدرسة التقليدية ولا زالت تردده النيوكلاسية لأنه لا وجود لفكرة الخطأ أو الذنب التى منها اشتقت او عليها تفرعت كل هذه المصطلحات وماتحمله من الدلالات . بل لا خطورة ولا خطرين ولا تدابير للأمن كما ذهبت المدرسة الوضعية فى رسم سياستها الجنائية ، ان هذه كلها مفردات تنطوى على تجريد الانسان من آدميته ، وتجر حتما الى معاملته على هذا المقتضى ، اما بالاستئصال واما بالاقصاء أو العزل . وانما هو اضطراب اجتماعى ، أقصى مايوصف به محدثه أنه «مضاد للمجتمع» anti-social ولا ينبغى أن تهدر بسببه آدمية الانسان .

ولكن الأستاذ جراماتيكا يظل يحتفظ فى ثورته بذكرى من كل من المدرستين التقليدية والوضعية . فعن المدرسة النيوكلاسية السجونية يأخذ فكرة الاهتمام بشخص المجرم لمحاولة تقويمه وتأهيله اجتماعيا ، وعن المدرسة الوضعية يأخذ فكرة التدابير ونظرية التفريد اللازمة لها وسيلة لبلوغ تلك الغاية الانسانية ، وأهم من ذلك انه يأخذ فكرة الاصلاح الاجتماعى العام واجراءات الوقاية السابقة على وقوع الجريمة .

وبالتأمل فى مذهب البروفسور جراماتيكا يتبين أنه يضم تحت شعار « الدفاع الاجتماعى » نظرية متكاملة جديدة وثورية فى ظاهرة الاجرام وسبل مكافحتها . فالجريمة ليست الا احد مظاهر الاضطراب أو الخلل الاجتماعى ، وعلاجها يكون بالقضاء على مصادر هذا الخلل أيا كانت . ومعنى هذا أن المجتمع وليس الجريمة ولا المجرم هو محور النظام القانونى الذى يجب أن يسعى الى مقاومة وعلاج كل مظاهر

الاضطراب الاجتماعي بما فيها الاجرام ، متوسلا بكل ما من شأنه تحقيق هذه الغاية من التدابير الواقية أو الاصلاحية أو العلاجية ، بعيدا عن فكرة العقاب التى ترتبط باعتبارات ميتافيزيائية قضى عليها العلم ، فضلا عن انه لم يعد لها مجال ما دام المحور هو المجتمع وليس المجرم ولا الجريمة .

على أن البروفسور جراماتيكا فى ثورته هذه يظل يقيم مذهبه فى اطار الشرعية . فهو انما يبنى نظرية فى « قانون الدفاع الاجتماعى » Droit de défense sociale بدلا « من القانون الجنائى » . ومن هنا كان وصف نظريته تلك بأنها « ثورة » فى الفكر الجنائى ، ما دام يهدم القانون الجنائى بجرائمه وعقوباته ليقيم على انقاضه نظاما قانونيا جديدا . ويصل فى ايمانه بهذا التقنين الجديد فى مجال مكافحة ظاهرة الاجرام ، وكل مصادر الخلل أو الاضطراب الاجتماعى ، الى حد رسم صورة « مدونة الدفاع الاجتماعى » بالمعنى الصحيح حيث تختفى مصطلحات الجرائم والعقوبات والمجرمين او حتى « الخطرين » (١) ...

ثم يقول المؤلف عن المذهب الآخر « احدث مذهب البروفسور جراماتيكا أزمة لدى أنصار السياسة الجنائية القائمة منذ أواخر القرن الماضى على فكرة الجمع بين التدابير الجنائية الوضعية وبين العقوبة السالبة للحرية بعد اخضاعها لنظرية التفريد . وهى ازمة تشبه من بعض الجوانب ما أحدثته الثورة الوضعية عند انصار المدرسة التقليدية الجديدة . وكان المستشار مارك آنسل فى فرنسا من أسرع من استشعروا هذه الأزمة وحاولوا الخروج منها . فقد قدر الدوافع الانسانية التى حملت الأستاذ جراماتيكا على الثورة ضد عقوبة الاعدام أو اى تدبير استئصالى ، وعلى مبدأ الانسياق الوضعى فى تفسير ظاهرة الاجرام ، ونظرية الحالة الخطرة المبنية عليه ، ذلك المبدأ الذى جر الدول التسلطية الى اتباع سياسة جنائية تهدر فيها الآدمية . ولكنه من ناحية أخرى لم يقتنع بأن مأساة الانحراف فى تطبيق السياسة الجنائية تستدعى المناداة بالغاء القانون الجنائى جملة وتفصيلا ، فبادر الى صياغة مذهبه تحت شعار « الدفاع الاجتماع الجديد » بمؤلف بهذا العنوان أصدره فى سنة ١٩٥٤(٢) ...

ومن الناحية الفلسفية يتمسك المستشار آنسل بالمبادىء التقليدية التى أعلنها بكاريا قبل قرنين من الزمان وعلى الأخص مبدأ القانونية فى

---

(١) Filippo Gramatica : Prinicipes de Défense Sociale Paris 1962

(٢) Marc Ancel : La Défense sociale nouvelle (un mouvement de politique criminelle humaniste) 2 ed 1966.

التجريم ، والارادة الحرة للانسان فى المسئولية الجنائية . وهو يرفض بالتالى مبدأ الجبرية فى تفسيرظاهرة الاجرام كما نادت به المدرسة الوضعية ومايجراليههذا المبدأ منطقيا منانكارفكرةالعدالة . وفىهذا يختلفالمستشار آنسل بعض الشيء عن المدارس التخيرية (التوفيقية éclectique) التى لا تعمل حسابا فى سياستها الجنائية للجانب الفلسفى ، فتطرح جانبا كلا من فكرة الارادة الحرة للانسان وفكرة الجبرية فى تفسير ظاهرة الاجرام . ولكنه فى تمسكه بتلك المبادىء التقليدية لا يختلط — من ناحية اخرى — بالمدرسة التقليدية الجديدة ، التى أدى انحرافها الفقهى القانونى فى خلال القرن الماضى الى أن أصبحت الجريمة — ككيان قانونى مجرد — هى محور القانون الجنائى ، والى اغفال شخص المجرم اغفالا يكاد يكون مطلقا . فهو اذن يهاجم الفقهية القانونية التى أخرجت القانون الجنائى عن حقيقة وظيفته الاجتماعية ويذكر بأنه فى هذا الفرع من فروع القانون يجب أن يعلو الجانب الاجتماعى على الجانب القانونى (١) » .

وفى مقام الدفاع عن المفهوم الاجتماعى للقانون الجنائى يسلم الدكتور على راشد « بانكار الوظائف الأخلاقية للقانون الجنائى وعدم الاعتراف بغير وظيفته الاجتماعية النفعية وضرورة التفرقة فى رسم السياسة الجنائية بين طائفتى الجرائم التقليدية والقانونية . على أن هذا المفهوم لا يصدق الا بالنسبة للمجتمعات الحضرية التى تعقدت احوالها الاجتماعية فبرزت فيها المشكلة الجنائية بشقيها أى بظاهرة الاجرام الاجتماعى من ناحية ، وبضرورات التجريم القانونى من ناحية أخرى . والأمر مختلف بداهة بالنسبة للمجتمعات القبلية التى لا زال يصدق فى حقها المفهوم التقليدى للقانون الجنائى ... » (٢) .

نقد وتقدير

وانكار الوظائف الخلقية للقانون الجنائى هو موضوع النقاش فى الباب الحالى ، أما التفرقة فى هذا الشأن بين المجتمعات الحضرية والقبلية فلا يبدو أن ثمة ما يبررها فلسفيا ، وذلك لأن الوظائف الخلقية لهذا القانون لا يمكن عزلها عن مبدأ حرية الارادة ، ولا يتصور أن يتوقف توافر هذا المبدأ — أو عكسه — على نوع المجتمع وهل هو حضرى أم قبلى ...

---

(١) عن بحثه فى « المفهوم الاجتماعى للقانون الجنائى المعاصر » مجلة العلوم القانونية والاقتصادية عدد يوليه ١٩٦٨ ص ٥٠٦ — ٥١٠ .

(٢) المرجع السابق عدد يوليه ١٩٦٨ ص ٥٢١ ، ٥٢٢ وراجع مؤلفه فى « القانون الجنائى » طبعة ١٩٧٠ ص ٢٢ — ٢٣ ، ٧٣ — ٨١ ، ٢٨٤ — ٢٨٦ .

كما أنه يبـدو من الناحية الواقعية ان المفهوم الاجتماعى للقـانون الجنائى ــ بالمعنى الذى يدافع عنه المؤلف ــ قـد يكون فى بعض الأحيان ألزم للمجتمعات القبلية منه للمجتمعات الحضرية التى قـد تكفى فيهـا الوسائل التشريعية المـألوفة لمكافحة الجريمة ، وقد يكون أحيانا الوضع غير ذلك أنه يتعذر وضع قاعدة عامة الا بالقول بأنه ينبغى غالبا الجمع بين العقـوبات بالمعنى التقليدى وتدابير الوقاية بمفهومها الاجتمـاعى فى أى تشريع عقابى حديث . وارتباط التشريع بنتائج البحوث الواقعية ادعى لنجاحه على أية حال من الارتباط مقدما بأية افتراضات نظرية .

وفى نفس الوقت لا ينبغى أن نتصور أن النظرة الانســانية هى من خصائص هذا الاتجاه فى الدفاع الاجتماعى بصورة تفوق غيره من الاتجاهات والمدارس العقابية المختلفة ، بل ان النظرة الانسانية الحقيقية تبدو اقرب غالبا الى جوانب المدرسة النيوكلاسية ، مما هى الى بعض جوانب المدرسة الوضعية الايطالية ، وما ينبثق عنها من مذاهب شتى ، منها بعض اتجاهات الدفاع الاجتماعى فى سياسة الجريمة . وهذا البعض هو بمنأى عن النظرة الانسانية فى غالب الأحيان بمقدار نأيه عن توخى تحقيق العدالة التى تنكر عليها هذه المدرسة أن تكون من الأهداف الفلسفية لوسائل هذه المكافحة أية كانت صيغتها : تدابير وقائية أم عقوبات بالمعنى التقليدى . ولا يكفى فى هذا الشأن أن يقرر اى اتجاه انه يتوخى جانب الاعتبارات الانسانيـة حتى نقول انه اتجاه انسانى النزعة بالفعل ، لأن العبرة فى مقام كل سياسة تشريعية هى بالنتائج الأخيرة وبالحلول الفعلية التى يأخذ بها هذا الاتجاه تأسيسا على اعتناق فلسفة معينة دون غيرها .

ومن هـذا القبيل مثلا أن هـذا النظر للمفهوم الاجتماعى للقانون الجنائى « يسيغ اللجوء الى عقوبة الاعدام ذاتها فى جرائم الخيانة وما اليها مما يهدد سيادة الدولة من الخارج أو يهـدد أسس نظامها الاجتماعى فى الداخل ، بينما ننكر هذه العقوبة فى جريمة القتل العمد حتى لو اقترن بظروف مشددة . فاننا فى هـذه الحالة الأخيرة نكون فى المجال الحقيقى للدفاع الاجتماعى بالوسائل الانسانية بينما الأمر فى حالة جرائم الخيانة أو التخريب لا يعدو التحرز لمـا فيه تهديد سيادة الدولة أو هدم نظامها الاجتماعى ، وأى تدبير يتخذ فى هذا السبيل لا يمكن الا أن يكون استثنائيا وموقوتا بالظروف الاستثنائية المضطربة التى تجتازها المجتمعات النامية فى مرحلة التحول » (١) ..

---

(١) المرجع السابق عدد يوليه ١٩٦٨ ص ٥٢١ .

وهذا النظر ينكر - كما رأينا - الوظائف الخلقية للقانون الجنائى ، بما يرتبط بها من وظيفة الردع العام وهى لا تنفصل عنها ، لكنه هاهنا يعود ويعترف ضمنا بصحة نفس هـذه الوظيفة الخلقية عن طـريق تسليمه بجدوى تشديد العقاب - لغاية الاعدام - فى طائفة معينة من الجرائم يرى مكافحتها عن طريق هذه العقوبة التى هى فى نفس الوقت غير انسانية ، وغير ملائمة حتى للقتل العمد عندما يكون مقترنا بظروف مشددة ! ... فهذا النظر يمثل - بدون أدنى ريب - تناقضا فلسفيا جليا مع نفسه .

ثم لابد من كلمة عابرة هنا عن اعتناق التفرقة التى قال بها جاروفالو « بين الجـرائم بالمعنى الصحيح ويسميها الطبيعية ، والجرائم المصطنعة التى ليس لها من الاجرام الا مجرد الشكل القانونى . فان هذه الدعوة - التى نجـد ارهاصات لهـا عند جيزو عندما نادى بالنظر الى الجـرائم السياسية نظرة خاصة ، ثم نلمس صداها عند لانزا الذى لا يرى اجراما حقيقيا الا حيث يكون انتهاك للقيم الأخلاقيـة ، نعـود نحن فنبرزها فى صـورة جديدة بالتفرقة بين الجـرائم الاجتماعية التقليدية والجـرائم القانونية التى قد تكون تنظيمية أو وقائية صرفا » ... (١) .

واعتناق هـذه التفرقة أمر طبيعى جدا عند جاروفالو لأنه لم ينكر الوظيفة الخلقية للتشريع العقابى ، بل سلم بها بالأقل فى صـورة الردع الخاص الذى يقع فى الأساس من فلسفته العقابية . كما ان هذا الاعتناق من الطبيعى أن نجد ارهاصاته عند جيزو Guizot وهو معدود من أقطاب المدرسة النيوكلاسية ، التى توفق بين الوظيفتين الخلقية والنفعية للعقوبة عن طريق التوفيق بين مبدأى المنفعة والعـدالة على ما سيرد فى الفصـل المقبل . كما أن قبول هـذه التفرقة امر طبيعى أيضا عند فنسنزو لانزا Vincenzo Lanza مؤسس المدرسة الانسانية بايطاليا لأنه لا يرى فى الجريمة سوى انها عدوان على قاعدة خلقية ، وفى نفس الوقت اجتماعية لها صفة الدوام . فهو يعد بالتالى من دعاة مدرسة العدالة المطلقة فى صيغة مستحدثة ، هـذه المدرسة التى تقوم على أقوى تقدير للوظيفة الخلقية للعقوبة عرف حتى الآن بين جميع المدارس العقابية .

اما التسليم بصـحة اساس هـذه التفرقة بين الجـرائم الطبيعية والجرائم المصطنعة - مع انكار كل وظيفة خلقية للتشريع العقابى - فهـو امر جديد يسترعى الانتباه حقـا ، وذلك لأن هـذه التفرقة وثيقـة صلة بالتمييز بين النواميس الخلقية الطبيعية وبين السياسة العقابية الوضعية. وهيهات أن يستقيم امكان قبول هذه التفرقة - فى أساسها - مع رفض

(١) عن الدكتور راشد المرجع السابق ص ٥٢٥ ، ٥٢٦ .

الوظيفة الخلقية لهذا التشريع فى جوهرها ، ومع القول بأن وظيفته ينبغى أن تصبح - بالأقل فى مفهومه المعاصر فى المجتمعات الحضرية - محض وظيفة اجتماعية ترمى الى حماية الأنظمة السائدة مهما كان مدى ارتباطها بالنواميس الخلقية الطبيعية التى تحميها «الجرائم الاجتماعية التقليدية» ، ولا تحميها بداهة « الجرائم القانونية او الاصطناعية » .

وبعبارة أخرى ان انكار الوظيفة الخلقية للتشريع العقابى يتضمن انكارا للأساس الفلسفى الوحيد لمثل هذه التفرقة ان صح قبولها عند من يقبلونها وان صحت مزاياها لديهم ... فعلام تستند هذه التفرقة اذا ، وماذا يرجى منها اذا ما أنكرنا الوظيفة الخلقية كأساس لحق العقاب فى اى مجتمع وفى أى عصر من العصور ؟ ! وبما يؤدى اليه ذلك حتما من اضعاف الجانب القانونى فى وظيفة العقوبة - بل محوه كلية - لحساب الجانب الاجتماعى الذى يتحمس له المؤلف بغير ان يوضح له أية أسانيد مقبولة ، أو اية اهداف مشروعة !

عن العقوبة بين جانبيها القانونى والاجتماعى

وهنا لابد أن نضع فى الاعتبار أن اعلاء الجانب الاجتماعى على الجانب القانونى الذى يطالب به انصار الدفاع الاجتماعى بصورة أو بأخرى - أو ينتهى اليه بعض حلولهم خصوصاً فى جوانبها المتطرفة - أمر لا يمكن أن يمر بغير أن يثير مخاوف جدية لها ما يبررها لدى فقهاء القانون بوجه عام ، خصوصاً من ناحية ضرورة الحفاظ على مبدأ حرية الارادة - وبالتالى المسئولية الخلقية - كأساس فلسفى لحق العقاب فى جميع المجتمعات والعصور ، وما يرتبط بهذا الأساس العام من نتائج محتومة .

وحرية الارادة ليست أساساً فلسفياً لحق العقاب فقط ، بل هى أساس عام لحق الحياة فى أى مجتمع متحرر تنبع حريته من حرية الوجدان والضمير ، قبل أن تنبع من النصوص ومن التفاسير . وحرية الارادة هذه لا يمكن أن تتكامل الا اذا تحرر الوجدان أولا من أغلاله الرهيبة ، وقيوده المدمرة الكثيرة النابعة من الأثرة ومن الغلو ، ومن الذعر بلا مبرر من كل خطر موهوم ، وقبل كل شىء آخر من الاعتقاد الخاطىء الضار بأنه لا يملك لنفسه نفعا ولا ضرا ، ولا حول له فى مواجهة نوازع هذه الارادة الى الخير أو الى الشر ، والى الصواب أو الى الخطأ .

وفى هذا الموضوع يقرر الدكتور احمد خليفة « يسعى انصار بعض مذاهب الدفاع الاجتماعى الى اقامة عدالة جنائية خالصة من الاعتبارات

القانونية والخلقية (١) . ولكن العدالة بالضرورة تقوم فى جماعة تعيش فى مستوى عقيدى معين وان جرى عليه التطور . فتحول القانون العقابى لى نظام علاجى لايمكن أن يتم بغيراعتبار للضمير الاجتماعى ومدى قدرته على هضم هذا التحول . فالجماعة لا تستسيغ عدالة لا تفهمها أو لم ترتق بعد الى مستواها . واذا كان المشرع يصدم الضمير الاجتماعى أحيانا فى قطاعات خاصة من القانون فانه لا يستطيع ذلك ازاء الأسس العامة للقانون . ومن هذه الاسس فى العقيدة العامة ؛ أن كل انسان لديه قدر من حرية الارادة مهما كان مكبلا بقيود الوراثة والبيئة الا فى حالات خاصة يقربها القانون . وما دام الانسان يتطلب الثناء احيانا على ما يصنع فانه ولا شك يستحق العقاب على ما يرتكب . فالقانون الجنائى الذى يتولى الدفاع عن المجتمع لا يحل له أن يهدم العقائد التى يقوم عليها هذا المجتمع .

ولا يعترض المعتدلون من انصار الدفاع الاجتماعى على قيام تعايش سلمى بين الدفاع الاجتماعى والقانون الجنائى(٢) . فالدفاع الاجتماعى كمذهب فى السياسة الجنائية ، انما يرمى الى الاستفادة من الحقائق العلمية التى تبرزها علوم الجريمة لاعادة النظر فى بعض المشاكل المتصلة بالنشاط التشريعى والقضائى والتنفيذى ازاء الجريمة دون مساس بالقانون الجنائى الذى يجمع شمل القواعد الوضعية التى تسنها الدولة لمكافحة هذه الظاهرة .

ولكن الجناح المتطرف من أنصار الدفاع الاجتماعى ويمثلهم فى الوقت الحاضر جراماتيكا ينادى بالقضاء المبرم على القانون الجنائى التقليدى المبنى على المسئولية . لا مسئولية ولا عقاب . على أن يحل فيصل اللااجتماعية Anti - socialité الذى يحل بالنسبة لكل حالة شخصية على حدة ، على أساس البحث العلمى ، محل المسئولية . ويحل الاجراء التقويمى ازاء الشخصية التى يثبت لا اجتماعيتها محل العقاب . وفى هذا يقول جراماتيكا أنه يفضل أن يكون الحديث عن الأنثربولوجيا لا عن علم

---

(١) نقل أحد المؤلفين عن برنز **Prins** قوله « ان الحياة الاجتماعية فى تعقدها الراهن قد جعلت من الصعب اقامة الدليل على الخطأ كلما حدث ضرر . ولهذا قامت فى القانون المدنى نظريات جديدة تقرر المسئولية بغير خطأ كالمسئولية الشيئية . ومن أجل هذا ايضا تقوم فى القانون الجنائى فكرة الدفاع الاجتماعى التى تقبل أحيانا قيام حق الدولة فى التدخل بغير استناد الى الخطأ والمسئولية » .

وراجع : Emil-Stauislaw : La lutte autour de la réforme du Droit Péual en Allemagne, Sirez, Paris p. 66.

(٢) Jean Piuatel : Bulletin de la Société Internationale de Criminologie 1957 Sem I.P. 19.

الجريمة ، لأنه لا يقبل تعبير الجريمة ويستبدل به « اللااجتماعية » . بل انه لا يعنى بالفعل نفسه بل بالحالة الشخصية لمن صدر عنه الفعل ومدى نصيبهـا من اللااجتماعية . فاقامـة العـدالة لا تكون على شيء وهمى كالمسئولية الخلقية ، بل على التكوين اللااجتماعى للفـرد وهى شيء يمكن قياسه بالوسائل العلمية الى حد ما .

ولكن هـذا المذهب المتطـرف لا يحظى الا بتأييد اقليـة ضئيلة . فالقانونية لا غنى عنها لاتخاذ تدابير تفرض قيودا على الحريات والحقوق . واذا محونا القانون الجنائى أصبح اتخاذ هـذه التدابير عنوة وتحكما . القـانون الجنائى لا يحمى الجماعة فحسب بل يحمى الفـرد من التحكم والاسراف . وقد يكون الالتجاء الى العلماء ضرورة لا يستغنى عنها ولكن القاضى الذى يطبق القانون لا غنى عنه فهـو وحـده الذى يحكم طبقـا للقانون . ومن ناحية أخـرى فليس من المقبول احلال البيولوجيا والطب وعلم الاجتماع محل القانون الجنائى مع أن هذه العلوم ما تزال مباحثهـا غير مؤكدة . وأخيرا فان هذا المذهب يغفل الضمير الاجتماعى الذى يؤمن بالمسئولية والجزاء . وعلى اية حال فانه لا يكفى تغيير الأسـماء لتغيير الحقائق ، فان احتجاز شخص فى مكان وتقييد حريتـه لا يتغير من أمره ولا من معنى الجزاء فيه أن يسمى هذا المكان سجنا أو دار صحة أو دار ضيافة (١) .

وهكذا يبدو واضـحاً أن المذاهب اللاقانونية لا تنسجم وفلسـفة التجريم الذى لا يقوم الا فى نطاق القانونية حيث أن قاعدة التجريم فى ذاتها قاعدة قانونية (٢) » .

* * *

والدفاع عن مبدأ « القانونية الجنائية » بوجه عام ازاء هذا الخطر المباشر من ناحية بعض النظرات الاجتماعية الصرف التى تبناها جانب من دعاة « الدفاع الاجتماعى » لا ينبغى أن يكون عن هذه القانونية كمبدأ مجرد

---

(1) Jean Constant : L'Evolution du Droit Pénal (Revue Internationale de Criminologe et de Polytechnique vol. 7 No. 3 Généve 1953. 173).

(٢) عن مؤلفـه فى « النظرية العامة للتجـريم » المرجع السـابق ص ٣٢ — ٢٤ وراجع فى مذهبى جراماتيكا ومارك آنسل كتاب « السياسة الجنائية » للدكتور احمـد فتحى سرور ص ٧٧ — ٦٩ ، والدكتور يسر انور على المرجـع السابق ص ٦٨ — ٧١ . وراجع فى الدفاع الاجتماعى بوجه عام « مجمـوعة أعمـال الأستاذ السـيد يس عن « حـركة الدفاع الاجتماعى والمجتمع العربى المعـاصر » بغـداد ١٩٦٨ ، ومؤلفنـا فى « مبادىء علم الاجرام » طبعة ثالثة ص ٨٢ — ٩٨ .

فحسب ، بل ايضـا كحقيقة وضعية من زاوية الأساس الذى تقوم عليه وهو مبدأ حرية الارادة فى ذاته ؛ ومن ناحية النتائج الجوهرية المترتبة عليه، والتى تقتضى حماية هذه الحرية التى اذا لم يعرف القانون كيف يحميها الى المدى المطلوب فقـد انتهى كل ما يتصل بالوجود الانسانى من مغزى أدبى أو روحى . ولا يغير من ذلك شيئا ان يحمل هذا الخطر المباشر راية الدفاع الاجتماعى الذى لا يمكن تحقيقه على الوجه المطلوب مع الارتباط مقدما بوجهـة نظـر قد تكون غير سليمة ، وفى نفس الوقت متعارضة مع هذا المغزى .

ثم ان انكار المسئولية الخلقية لا ينطوى على مزية العطف على الجانى كما قد يتبادر الى الذهن ، لأنه فى حقيقته ينطوى على معنى انكار حرية الانسان بوجه عام ومسئوليته ازاء نفسه وازاء مجتمعه بحجة تحقيق حماية المجتمع منه ، لاحمايته هو من احتمالات الافتئات المتنوعة ، وما أكثر ماوقع منها عبر التاريخ باسم مكافحة الجريمة . هذا الافتئات الذى لا يمكن أن يصده أمر آخر سوى الاحسـاس العـام بسمو العدل والفضيلة وبضعة الظلم والرذيلة . وهو احساس عميق نابع عن الاعتقاد الراسخ ـ فى فطرة كل انسان ـ بحرية الارادة ، والذى يقوى كلما قوى الاحساس بالحرية ويضعف كلما ضعف هذا الاحساس نفسه .

ثم ان القانونية الوضعية ـ المرتبطة بمبدأ المسئولية الخلقية ـ ينبغى أن تكون صدى صحيحا لقانونية أخرى طبيعية مستمدة من ان كل ظواهر الحياة محكومة بقوانين مطلقة سامية من الاتساق والعدالة والاستقامة ... ومن المحـال أن نسلخ الحياة الواقعية عن هذه القانونية الطبيعية الا اذا ابتعدنا تماما عن أرض الواقع العملى للتحليق فى سماء عريضة من الوهم الضار باسم الدفاع الاجتماعى .

واذا رفعنا من حسابنا مبدأ هذه القانونية الجنائية فلن نجد لهـا بديلا سوى تحكم السلطة أو مشـاعر الدهماء ، وكلاهما يتضمن من خطر على تحقيق الدفاع الاجتماعى أكثر بكثير مما يتضمن أقوى صور القانونية الجنائية تزمتا وارتباطا بالنصوص الموضوعة . وهذه القانونية مهما قيل فى نقدها فلن يكون هذا النقد الا فى عجزها عن الوصول تماما الى جميع الضـوابط الصـالحة لتنظيم الروابط الاجتماعية بأسلوب أكثر من غيره نجاحا من الناحيتين الخلقية والاجتماعية .

ولكن هذه القانونية الوضعية ـ مهما كانت قاصرة ضعيفة ـ فانها هى التى ينبغى فى نهاية المطـاف أن تساند الحيـاة الاجتماعية فى أوثق روابطها ، وأولها الارتباط بالمسئولية الخلقية للانسان عن أفعاله الى مدى

أو الى آخر . كما ينبغى أن تساند كل محاولة تسعى الى تحقيق العدل النسبى فى اقصى صوره الممكنة فى عقول الناس ومشاعرهم ... هــذه المشاعر التى قد لا تتأثر لدمار مدينة بأكملها نتيجة قوة قاهرة — مثل بركان أو زلزال — مثلما تتأثر لمصرع انسان واحد برىء بيد آثمة غيلة وغدرا .

وهذه القانونية هى التى ساندت عجلة الحضارة فى سيرها الى الأمام منذ اقدم الأزمان الى اقصى احتمالات مستقبلها القريب أو البعيد . ومهما تفاوتت ظروف الزمان والمكان بين انسان الغابة وانسان الحضارة المعاصرة ، فهى التى تحفظ للانسان استقلاله واطمئنانه وترعاهما ، فترعى معهما تطوره الحضارى فى اتجاه أكثر من غيره اتساقا مع النواميس الخلقية الطبيعية ، وبالتالى مع الحياة فى سيرها الى الوفرة والارتفاع بدلا من سيرها الى انحلال وضياع ...

وهى تسير حتما الى انحلال وضياع اذا رسخ فى الأذهان أن الجانى الذى يفكر فى تحقيق نتيجة آثمة معينة — مخالفة لأبسط مبادىء الاخلاق الطبيعية — ويصر عليها ، ويتوصل الى تحقيقها بالفعل بقوة اصراره العجيب لا ينبغى أن يعد مسئولا عنها ، بل ينبغى أن يكون المسئول الأوحد هو قانون السبب والنتيجة ، أو ظروف الزمان والمكان ... ، وأن اى اجراء يتخذ معه لا يمت بصلة الى محاولة رد حق مطلوب ، ولا الى تحقيق عدل مرجو بل الى مجرد الدفاع الاجتماعى — على غير اساس خلقى ولا أدبى — كما تدافع الهيئة الاجتماعية عن نفسها ازاء اى وحش مفترس أو اية حشرة ضارة !! ...

وهكذا يمكن أن يضيع فى غمار هــذا الغلو فى التجريد ليس فقط الاحساس بالمسئولية الخلقية بل ايضا الاحساس بالمسئولية الاجتماعية بوجه عام حتى فى الأمور المحايدة خلقيا — اذا صح وجودها — هــذا الاحساس الذى هو أسمى ما يميز الرجل البالغ عن الطفل الصغير والانسان المتحضر عن الانسان البدائى ، والذى ينبع من وجدان الفرد ، كما ينبع من وجدان المجتمع الذى يعيش فيه ويتفاعل أبدا معه . ومن هنا كان التضامن وثيقا بين المسئولية الخلقية والمسئولية الاجتماعية ، أو بين مسئولية الفرد ازاء المجتمع ومسئولية المجتمع ازاء الفرد .

بل أن الحرية نفسها — ومعها وجهها المقابل وهو المسئولية الخلقية — يمكن أن تضيع بددا وبالتدريج عن طريق انكارها ، كما يضيع كل حق عن هــذا الطريق . وذلك لأننا اذا سلمنا بوجودها فنحن مطالبون بحمايتها حتى تنمو وتزدهر فتنمو عن طريقها وتزدهر مقومات الحياة الراقية .

ومن هنـا تصبح مفهومة المطالبـة بالمزيد من الضـمانات التشريعيـة اللازمة لحمايتها والا فلا .

وكيف نطالب بهذا المزيد من الضمانات لحرية الارادة حتى تعبر عن نفسـها عن طـريق تحـرير الفـكرة والحـركة والاجتماع والاعتقاد من اغلال الروح ـ قبل اغلال التشريع ـ اذا كنا ننكر وجودها ابتـداء ونقول انهـا محض هراء وخداع حواس ينكره العلم الوضعى ؟ ! ... واذا كنـا نقول ان كل مظاهر سلوكنا الاجتماعى لا يمكن أن تمت بأية صلة الى حرية الارادة لأنها ترجع فى نسبها القـريب الى ظـروف الزمان والمكان ، وفى نسبها البعيد الى نواميس طبيعيـة ليس لارادة الانسان المدرك اى دور فى نشاطها ؟ ! .

وهل بمقدورنا أن ننكر حرية الارادة فى النطـاق العقابى وفى نفس الوقت نقـرر انها حقيقة ثابتـة فى النطـاق الدستورى ، أو الادارى ، او المدنى ؟ ! ان الفصل محال بين نطاق وآخر ، وكلما أمعنا النظر مليـا كلمـا وضح تعـذر قبـول الجبرية فى السـلوك الاجرامى ورفضـها فى السلوك الادارى أو المدنى .. وكلمـا وضـح ما يترتب على قبول مثـل هـذه التفـرقة التحكمية من نتـائج متناقضـة هيـهات أن تستقيم مع مقومات الحياة القانونية فى أية صورة من صورها ، هذه المقـومات التى لا تستقيم فلسفيا وواقعيا بغير « مبدأ المسئولية » الذى هو فى جوهره الروحى والخلقى مبـدأ واحد مهما تعـددت فيـه الآثار والتطبيقات التشريعيـة .

ولقد قلت فيما سبق ان فكرة الاثم culpabilité ألزم للمسئولية العقابية منها للمسئولية الادارية أو المدنية ، وانها أوضح فى المقام العقابى منها فى اى مقام آخر لأنه فى المقـام العقابى لا يمكن أن تفترض المسئولية ، ولأنها فى نفس الوقت ينبغى ان تقاس على جسامة الاثم فى صورة الخطـأ العمدى او غير العمـدى ولا تقاس على جسامة الضرر ، ولكن فكرة حرية الاختيار ـ وهى أوسع بكثير من الاثم ـ تقع بحسب الأصل فى الأساس من كل مسئولية قانونية أية كانت تطبيقاتها فى العلاقات الاجتماعية اليومية التى يتدخل القانون فى تنظيمها .

وهكذا يتضح تماما كيف أن الخلاف بين انصار المسئولية الخلقيـة ومنكريها أعمق غورا بكثير من ان يكون خلافا نظريا فى اساس المسـئولية العقابية وخدها . واذا كان نجاح خطانا فى الحياة يتوقف على صـحة المبـادىء التى توجهنـا فان نجـاح خطى التشريع يتـوقف على الاجابة الحاسمة الصريحة على هـذا التساؤل الخطـير وهو تسيير أم تخيير ؟

والبحث عن هذه الاجابة الحاسمة الصريحة سبب واحد من أسباب عديدة تقتضي السير قدما فى دراسة العقل والوجدان ، وكل ما يمت بصلة الى العقل والوجدان ، وذلك لتحديد صلتهما تحديدا صحيحا بنواميس الحياة الروحية والخلقية ، قبل نواميسها فى المادة والطاقة التى اجتذبت أكثر من غيرها اهتمام العلم فى القرنين الماضيين .

حرية الارادة بين العقوبة وتدبير الوقاية

هذا عن الدفاع الاجتماعى عندما يراد به اقرار تدابير معينة قد تتعارض أحيانا مع مبدأ القانونية ومع المسئولية الخلقية للانسان عن أفعاله ، وهو لحسن الحظ لم يجد نجاحا يذكر على هذه الصورة . ولكن فى احايين اخرى كان هذا الدفاع الاجتماعى سندا لا يخلو من قيمة لاقرار بعض تدابير الوقاية التى لا تمس فى شيء مبدأ «القانونية الجنائية» ، ولا مبدأ المسئولية الخلقية كأساس للمسئولية الجنائية . ومن ذلك مثلا نجد أن تشريعنا العقابى يأخذ ببعض تدابير الوقاية هذه لكن بوصفها عقوبات أصلية أو تكميلية أو تبعية بحسب الأحوال ، وتحقيقا لنفس الأهداف التى تستهدفها تدابير الوقاية .

ومن ذلك مثلا الوضع تحت مراقبة البوليس بالنسبة لبعض الجرائم أو بعض الجناة ، والتدابير التقويمية للأحداث فانها من صور تدابير الوقاية لانها لا تستهدف بصفة اصلية ايلام الحدث ، ولا صلة مباشرة لها بمسئوليته الخلقية . بل تستهدف بحسب الأصل حمايته من تأصل الانحراف حتى لا ينقلب منحرفا بحكم العادة أو الوسط بعد أن كان منحرفا بحكم الصدفة . ومنها أيضا التدابير الوقائية التى يأمر بها قانون الاجراءات الجنائية قبل المجانين وذوى العاهات العقلية مثل ايداعهم بالمستشفيات سواء كان جنونهم سابقا على الجريمة أم طارئا بعدها .

والشارع المصرى لم يكن فى اقراره هذه التدابير معبرا عن رغبة الابتعاد عن الأساس التقليدى للمسئولية الجنائية وهو مذهب حرية الاختيار — الى مدى أو الى آخر — ، بل كان مجاريا غالبية الشرائع الحديثة التى رأت فيها اجراءات أمن مفيدة لا تعارض حقيقى بينها وبين العقوبات المألوفة . فلا يعتبر اقرارها فيه انحيازا لفلسفة عقابية معينة بقدر ما هو انحياز لصالح أمن الجماعة فى دفع خطر الجريمة .

يؤكد ذلك انه اقر بعض هذه التدابير بوصفه عقوبات فى الوقت الذى لم تكن تتضمن فيه الا معنى العقوبة عن طريق ايلام المتهم . ثم ظهرت وظيفتها كتدابير وقاية فيما بعد . فهى اجراءات مركبة اندمجت

فيها فكرة ايلام الجانى مع فكرة الدفاع الاجتماعى . أو هى عقوبات بحسب أصلها التاريخى وتدابير وقاية بحسب نظرة المدرسة الوضعية الايطالية اليها .

وهذا القول يصدق ايضا على مراقبة البوليس التى اخذت بها الثورة الفرنسية بقرار صادر فى ١٩ فنتوز من السنة ١٣ من الثورة ، ولم تكن تعاليم المدرسة الوضعية قد ظهرت بعد ؛ لكن هذه المدرسة الأخيرة أيدتها ودافعت عنها بعد ان كانت قد نفذت فعلا فى فرنسا لمدى عشرات من السنين وانتقلت منها الى ايرلندا ثم الى انجلترا منذ سنة ١٨٧١ بالنسبة للمفرج عنهم مؤقتا وفى كثير من حالات العود .

كما يصدق هذا القول على حظر الاقامة ، واغلاق المحلات العمومية ، والمصادرة فى بعض صورها ... فهذه كلها عقوبات بحسب أصلها وقد عرفتها الشرائع على هذا الوصف ، ثم تطورت وظيفتها مع الوقت فأصبحت تغلب فيها وظيفة الوقاية على وظيفة العقوبة ، بعد أن كانت عقوبات خالصة فيما مضى .

ولعل هذه الحقيقة تبرز المعنى الذى أراده ايتين دى جريف **E. De Greeff** استاذ الانتروبولوجى الجنائى بجامعة لوفان ببلجيكا من قوله بأن الاصطلاحات المختلفة التى يراد لها أن تحل محل اصطلاح المسئولية تحمل نفس دلالتها من الناحية النفسية ، لأنه فى مقام التطبيق العملى لا مناص من البحث أولا فى مدى تكيف الجانى مع ظروفه الاجتماعية قبل وزن الخطورة المنسوبة اليه ، وهو اعتبار يؤدى بالضرورة الى البحث فى مدى شعوره بالمسئولية عن سلوكه الاجرامى (١) .

ومن ثم فان بعض الجنائيين مثل جان بيناتل **Pinatel** وهرزوج **Hersog** يرى عدم وجود فارق بين الاثم والخطورة الاجتماعية وذلك « استنادا الى انه لم يعد ثمة فارق بين الاجراء الذى يتخذ لمواجهتهما ، سواء كان عقوبة أم تدبيرا احترازيا ، اذ أنهما يهدفان الى اصلاح الجانى واعادة ادماجه فى المجتمع . غير أن هذا القول غير صحيح ، فلكل من الاذناب (الاثم) والخطورة غرض وموضوع مختلف .

ويعرف الاذناب بأنه : « مجموعة الظروف التى على أساسها يمكن لوم الشخص لسلوكه المخالف للقانون » ، أو بعبارة أخرى « مجموعة

---

(١) De Greeff : La Notion de Responsabilité en Anthropologie Criminelle. Rev. Dr. Pen. Crim. 1931 p. 443.

الظروف الشخصية للمسئولية »(١) . ويعرفه دى أسوا De Asu بأنه « امكان العقاب عن الفعل الذى ارتكب فى ظروف طبيعية ، فهو يتطلب الاسناد كشرط لابد منه » (٢) ، ويتطلب الاذناب ثلاثة عناصر : ١ — صلة نفسية بين الفاعل وبين الواقعة الاجرامية تتحقق فى صورة قصد أو فى صورة خطأ ، ٢ — اهلية جنائية capacité pénale ولا يتطلب لتوافرها سوى القدرة على التمييز أو الادراك ، ٣ — عمل ارادى طبيعى ، ويقصد بذلك أن تكون ارادة الفاعل قد وجهت على نحو طبيعى الى العمل او الامتناع .

أما الخطورة فهى حالة état واذا كانت الحالة الخاصة بالانسان هى ذاته الا أن الخطورة فى هذا المقام يجب أن يقصد بها معنى واسع يشمل ليس فقط الظروف الخاصة بالشخص ذاته بل أيضا الظروف التى تربطه بالوسط المحيط به ، فهى لا تقتصر على الاعتبارات العضوية أو النفسية المتعلقة بالفرد ولكنها تشمل ايضا ما يحيط به من فقر وبطالة وظروف عائلية .. الخ . وبالتالى فان الخطورة لا يمكن أن تعرف فقط بأنها حالة او ظرف نفسى للفرد اذ أنها فى تكوينها تضم أيضا الظروف الخارجية عن الشخص .

وأهم سمة مميزة لحالة الخطورة أنها غير ارادية ، فغالبا تكون العوامل المؤدية لها مقطوعة الصلة تماما بارادة الفرد ، كالمرض والظروف البيئية غير المؤاتية وما الى ذلك ، وحتى اذا كان بعض هذه العوامل يعتمد أساسا فى نشأته على سلوك ارادى كالسكر مثلا ، الا أن القانون يعتد بحالة الخطورة فى ذاتها دون الاهتمام باسبابها . واستقلال حالة الخطورة عن الارادة لا يجعلها توصف بأنها مخالفة للقانون أى غير مشروعة ، اذ أن القانون يهتم بالأفعال الانسانية الارادية ، بل ان هذا السبب ذاته — أى كونها غير متعلقة بالارادة — يستبعد وصفها بأنها غير اخلاقية .

ولهذا يتعين القول بأن الاذناب والخطورة أمران مختلفان فى موضوع وغرض كل منهما ، فتقدير الاذناب يتم بمراعاة ما حدث فى الماضى ويهتم بالخطر أو الضرر الذى حدث فعلا ، أما تقدير حالة الخطورة فيراعى فيه ما سيحدث فى المستقبل واحتمالات الضرر أو الخطر التى يمكن أن تحدث (٣) » .

* * *

---

(١) ديلوجو ، La Culpabilité ص ١١٦ فقرة ١٩٧

(٢) La Systematisation de l'état dangereux. p. 361.

(٣) ديلوجو ، المرجع السابق ، ص ١٢٩ ، ١٣٠ ، فقرة ٢٢٠ ، ٢٢١ ، ٢٢٢ ، ٢٢٣ عن « العودة الى الجريمة والاعتياد على الاجرام » ١٩٦٥ للدكتور احمد عبد العزيز الالفى ص ١٣٤ ، ١٣٥ .

ولهــذا فان الرأى السائد حاليا ـ مع تسليمه بضرورة الافادة من مزايا النظامين معا ـ يفضــل الاحتفاظ لكل منهما بوظيفته الخاصــة ، مبقيا لتدابير الوقاية وظيفتها الأصلية وهى مواجهة الحالة الخطرة بذاتها ، والتى قد تكشف عنها الجريمة أو غير الجريمــة بتحقيق رســالة الردع الخاص للجانى ، وللانسان الخطر على المجتمع ولو لم تقع منه جريمة معينة بعد ، سواء بابعاد خطره على صورة ما او بتقويمه ؛ فلا دور لها فى تحقيق معنى العدالة ولا فى وظيفة الردع العــام ، ولا صلة لها بمبدأ المسئولية الخلقيــة .

كمايميل نفس هذا الرأى السائد الىأن يبقى للعقوبة وظيفتها فى مواجهة الجريمة بمفهومها التقليدى المعروف عن طريق تحقيق وظيفتى الردع العام والخاص معا ، بالاضافة الى ارضاء شــعور العدالة عن طريق القصاص من الجانى بوصفه حكما مختارا ومسئولا خلقيا على النحو الذى رسخ فى الأذهان منــذ القــدم وان تباينت الوســائل الى حد بعيد بين المــاضى والحاضر ، بالنظر الى تسرب المبادىء الانســانية الحديثة الى اســاليب العقاب الى حد لم يكن مألوفا فيما مضى .

ولهذه الاعتبارات فان ثمة اتجاهات حديثة ترى أنه لا ينبغى الجمع بالنسبة للمجرم الواحد بين العقوبة وبين تدبير الوقاية لتعارض الأهداف ، والأقيسة ، والأسس الفلسفية التى يقوم عليها كل من النظامين . فليس من المستحسن لديها أن يقضى على المتهم الواحد بالعقوبة وبالتدبير الوقائى فى وقت واحد مهما تعــددت الجرائم المسندة اليه ، ومهما جاز تعــدد العقوبات التقليدية عليه . وقد أوصى بعــدم الجمع بين العقوبة وتدبير الوقاية مؤتمر لاهاى فى سنة ١٩٥٠ ، ثم مؤتمر روما فى ســنة ١٩٥٣ . كما نص على ذلك صراحة قانون سويدى صادر فى سنة ١٩٤٧ ، وانجليزى Griminal Justice Act صــادر فى ســنة ١٩٤٨ ، ويونانى صــادر فى سنة ١٩٥٠ .

اما القانون المصرى فيبدو انه يجيز لغاية الآن الجمع بالنسبة للمتهم الواحــد بين بعض العقــوبات بالمفهــوم التقليدى وبعض تدابير الوقاية بمفهومها الحديث ، بل انه يوجب ذلك فى بعض الأحيان ، مثــل ايجاب الحكم على المتهم بالحبس وبالوضع تحت مراقبة البوليس بالنسبة لبعض صور العود الى التشرد والى الاشتباه .

هــذا وقد كان لتدابير الدفاع الاجتماعى بوجه عام ـ سواء اكانت تنكر الاختيار أم تسلم به ـ بريقها الشديد فى أوائل هذا القرن خصوصا عند بعض دعاة المدرســة الوضعية الايطالية . ولكن يبدو ان هذا البريق

قد خفت كثيرا فيما بعد عند ارتطام بعض تطبيقاتها بالواقع العملى فى أمور ظهر فيها تفوق الاتجاهات الحريصة على توفير قــدر أوفر من الضمانات للانسان فى وجه احتمالات الافتئات المتنوعة التى يمكن أن يقف فى وجه بعضها الاتجاهات التي جاء بها تقدم الحضارة فى شتى مجالات التجريم والعقاب منذ أواخر القرن الثامن عشر لغاية الآية .

ويمكن القول بأن « الدفاع الاجتماعى » ـ حتى بصرف النظر عن مدى ارتباطه بفلسفة معينة فى شأن الجبر والاختيار ـ لا يصلح بوصفه قاعدة عامة لأى تشريع عقابى ناجح ، وان كان قد يصلح فحسب لاستلهام بعض التدابير الوقائية فى اطار مبدأ القانونية ، وذلك خصوصاً فى شأن بعض فئات من المجرمين الشواذ ومعتادى الاجرام . لذا نجد مثلا أن تقنين زاناردیلی Zanardelli الايطالى الصادر فى سنة ١٨٨٩ وضع على أسس نيوكلاسية وليس على أساس هذه المدرسة الوضعية ، ومثله تقنين سنة ١٩٣٠ . ولا نعلم تشريعا جنائيا واحدا أمكن فيه لتدابير الدفاع الاجتماعى أن تسحق فى طريقها مبدأ حرية الاختيار والمسئولية الخلقية للانسان على النحو الذى يريده الجناح المتطرف لهذا الدفاع .

الفصل الثالث

التسيير والتخيير

فى المدرسة التقليدية الجديدة

المبحث الأول

اســاس حق العقاب
فى هذه المدرسة

بين تطرف المدرستين التقليدية والوضعية الايطالية تقع آراء المدرسة « التقليدية الجديدة » أو « النيوكلاسية » Ecole Néo-Classique ومن اهم اقطــابها جيزو Guizot بمؤلفه عن « عقوبة الاعــدام فى الجــرائم السياسية (١) » (١٨٢٢) ، وجوفروى Jouffroy بمؤلفه فى « القــانون الطبيعى (٢) » (١٨٣٠) . ومن اقطابها ايضاً العالم روسى Rossi بمؤلفه « فى القانون الجنائى » (١٨٢٩) (٣) ، وشارل لوكاس Charles Lucas

---

(١) Traité de la Peine de Mort en Matière Politique.

(٢) Traité de Droit Naturel.

(٣) Traité de Droit Pénal

ودى بروجلى De Broglie ، ومولينيه Molinier ، وأورتولان Ortolan وجارو Garraud ، وجارسون Garçon ، وكوزان Cousin ، وهم أصحاب مؤلفات متنوعة فى القانون الجنائى وفى علم العقاب ، وذلك بالاضافة الى عدد ضخم من خيرة الفقهاء وعلماء العقاب فى بلجيكا والمانيا وايطاليا وغيرها .

وتقوم هذه المدرسة على مبدا حرية الاختيار لدى الجناة ولكنها تذهب الى أن هذه الحرية غير مطلقة ولا متساوية عند جميع الأشخاص . فاما انها غير مطلقة فلأن هذه الحرية هى قدرة مقاومة الدوافع والميول المختلفة ، وهذه القدرة مقيدة بما جبل عليه الانسان من طباع وما وجد فيه من ظروف . ومصادر الارادة البشرية يتعذر حصرها سواء أكانت ترجع الى الوراثة أم الى البيئة أم الى تكوينه الروحى ، ولكنها فى نفس الوقت قيود تقيد من حريته فى الاختيار . فاذا كان الانسان مسئولا أدبيا فليس الى المدى المطلق الذى يستشير الشك ويتعذر فيه الاثبات .

واما أن هذه الحرية غير متساوية عند الكافة فلأنها تتفاوت باختلاف الميول والنزعات من انسان الى آخر ، بل باختلاف الأزمنة والملابسات عند الشخص الواحد ، لكنها تترك للأشخاص مجالا متفاوتا للاختيار بين نقيضى الخير والشر ، أو بين الفضيلة والجريمة ، فضلا عن مدى اختلاف الادراك بشرط أن يكون الجانى اعتياديا ولمثله يتوجه أى شارع وضعى بالخطاب .

فمذهب هذه المدرسة هو محاولة لايجاد توازن علمى بين الحرية والجبرية ، لانها تسلم بدور حرية الارادة فى توجيه السلوك الاجرامى بمقدار ما تسلم بدور كافة العوامل الأخرى وبدون الارتباط مقدماً بتغليب دور بعضها على البعض الآخر . وقد انبثقت عنها عدة اتجاهات توفيقية آخذة فى التزايد ويغلب على جميعها طابع النظر العلمى الواقعى الذى بداته المدرسة الوضعية .

وقد نجحت طريقة هذه المدرسة فى منع المغالاة والحيلولة دون التعصب الأعمى لأى من المدارس السابقة ، ولذا فان آراءها توجه الى مدى واضح الحلول التشريعية فى بلاد كثيرة لما يميزها من اعتدال واضح يطبع آراءها بروح محايدة بعيدة عن التحيز لفلسفة الحرية المطلقة فى الاختيار كما هى بعيدة فى نفس الوقت عن التحيز لفلسفة القدرية المطلقة .

التوفيق بين مبداى المنفعة والعدالة

ويستند بعض انصار هذه المدرسة الى فلسفة ايمانوئيل كنط

Emmo. Kant (١٧٢٤–١٨٠٤) وبخاصة ما يتصل بتعريفه للأمر المطلق Categorical Imperative « الذى يستمد منه تعريفه للقانون بأنه مجموع الظروف التى تعمل فيها الارادة الحرة لفرد مع ارادة حرة لفرد آخر تحت قانون الحرية الشاملة . فأساس القانون هو أن يتصرف الفرد على الوجه الذى يمكن أن يكون قاعدة عامة للجميع .

والحرية عنده هى القيمة الخلقية العليا ، وبغيرها يصبح القانون الخلقى مدعاة للسخرية ، وهو حق طبيعى للانسان لا منحة ، اذ للانسان فى اعماقه بحكم طبيعته قدرة على الاختيار اسمى ولا شك من قانون السببية الذى يحكم الظواهر الطبيعية (١) .

ويرتب كنط على ذلك أن الانسان فى ذاته غاية ، ولا يمكن أن يكون وسيلة لأى شىء ، وأن وجود القوة السياسية مرهون بالحاجة الى تأكيد حق كل فرد مع تحديده بحقوق الأفراد الآخرين ، ولهذا انتقلت السلطة الى الدولة . فالدولة حارس القانون وليس لها أن تتدخل فى نشاط المواطنين بل ان وظيفتها فحسب هى ضمان تمتع المواطنين بحقوقهم(٢) » .

ومن ثم فان كنط يقيم حق العقاب — لا على أساس من المنفعة التى تعود على الهيئة الاجتماعية — من وراءه — كما رأينا عند بكاريا وبنتام ، وكما يذهب سائر أنصار المدرسة التقليدية — بل على اساس من محاولة تحقيق العدالة المطلقة ؛ وهى تقتضى عنده العقاب كمقابل حتمى لحرية الارادة التى دفعت الجانى الى سلوك سبيل الجريمة بصرف النظر عن فكرة المنفعة .

ويؤكد ذلك المثل المعروف الذى يضربه كنط عن « الجزيرة المهجورة » والذى يقول فيه : « افرضو أن جماعة من الناس تعيش فى جزيرة ما ، وعلى وشك أن تنفض وتهجر هذه الجزيرة ، فقبل أن تهجرها ينبغى أن تنفذ آخر حكم بالاعدام صدر فيها رغم أن هذا التنفيذ عديم الجدوى بالنسبة للجماعة لأنها على وشك أن ينفض شملها . ويجب أن ينفذ حكم الاعدام لأنه يوجد قانون خلقى سام يبغى العقاب » . ويقصد كنط بهذا المثل ابراز قوة الاحساس بشعور العدالة فى ضمير اى مجتمع مجردا عن أى شعور آخر ومرتبطا بفكرة النواميس الخلقية التى تشعر الجماعات أيضا بوجودها ، بصرف النظر عن مصدرها وعن مدى صلتها بالقيم السائدة . وان كان كنط يربط بينها وبين مذهبه فى

(١) راجع George De Vecchio : Philosophy of Law Washington 1935 p. 112.

(٢) عن « النظرية العامة للتجريم » المرجع السابق ص ١٢٩ .

العـدالة المطلقة . هذا وقد تعرضنا لفلسفة كنط بوجه عام فى أكثر من موضع سابق خصوصا من ناحية اتصالها بمبدأ حرية الارادة(١) .

ويلاحظ أنه لا يوجد تعارض حقيقى بين مبدأى المنفعـة والعـدالة سواء فى معناهما المطلق أم النسبى . فالعـدالة والمنفعـة تقـومان معـا على قاعدة المسئولية الخلقية وحرية الاختيار ويمكن بسـهولة التوفيق بينهما فلسفيا وفى الشرائع الوضعية . والى هـذه الحقيقة فطن بسرعة أنصار هـذه المدرسة التقليدية الجـديدة واتخـذوها أساسا لفلسفتهم العقـابية .

فمن أحسن ما قام به رجال هذه المدرسة النيوكلاسية أنهم جمعوا بين فكرة العـدالة وفكرة المنفعة الاجتماعية ، وكلتاهما تقوم على أساس من التسليم بأن الجانى — بحسب الأصل — حكم مختار ، ولذا فالعقوبة تقـوم أساسا على قاعدة العـدالة ، وترمى الى تحقيقها ؛ لكنها ينبغى أن تكون مقيدة بحـدود منفعتها ؛ فليس للمجتمع أن يعاقب بما يتجاوز حدود العدالة ولا الضرورة فى نفس الوقت .

Pas plus qu'il n'est juste, pas Plus qu'il n'est nécessaire

وهكذا منعت المغـالاة فى وظيفـة الردع العـام أو الخاص ؛ التى اتسمت بهـا المدرسة التقليدية ؛ وفى نفس الوقت لم تقف من أيهما موقفا منكرا ولا عدائيا كما فعلت المدرسة الوضعية الايطالية خصوصا فى بعض اجنحتها المتطـرفة .

وقد وصلت هذه المدرسة بسبب اعتدالها بين الجبرية والحـرية الى حلول موفقة كثيرة ؛ خصوصا فى شأن نفى المساواة فى حرية الاختيار بين جميع الجناة ؛ وبالتالى الى ايجاد حالات كثيرة من المسئولية المخففة تبعا لتفاوت حرية الاختيار لدى الجنـاة ؛ وبصرف النظـر عن تساوى الأضرار أو عدم تساويها .

وهذه المسئولية المخففة تفترض حـرية اختيار مخففـة بدورها . وتخف حرية الاختيار دون أن تنمحى تماما فى بعض صور الاكراه المعنوى والنفسى ؛ وفى بعض حالات الأمراض العصبية والنفسية التى تهبط بقدرة أصحابها على مقاومة نوازع الشر دون أن تقضى على هـذه القدرة قضاء مبرما . وبعبارة أخرى أنه اذا كانت فكرة الاثم والمسئولية الخلقية تقـع فى الأساس من حلول هـذه المدرسـة الا أن هـذه المسئوليـة الخلقيـة

---

(١) راجع ما سبق عنها فى البـاب الرابع ص ١٢٧ — ١٣٩ ، وفى البـاب الخامس ص ١٩٥ — ١٩٦ ، وفى الباب السابع ص ٢٣٥ — ٢٣٦ .

نسبية تتفاوت فى مداها وتخضع لكثير من الاعتبارات الموضوعية والشخصية التى لا محل للمنازعة فيها أو للشك فى مدى تأثيرها فى سلوك الجانى .

ولا ريب انه يعود الى هذه المدرسة كثير من الفضل فى انتشار انظمة التخفيف العقابى التى من صورها نظام الأعذار القانونية ، والظروف القضائية المخففة ، ووقف التنفيذ ، والعفو التنفيذى والقضائى ، بالاضافة الى انتشار أنظمة التفريد العقابى التى أصبح لها صداها الواضح فى جميع الشرائع الحديثة ؛ حتى وان تنوعت الصور والتطبيقات . وكلها تفترض فى الجانى حرية الاختيار ، وان كانت تفترض فيها انها حرية مقيدة بقيود طبيعية واجتماعية كثيرة وفى نفس الوقت تتفاوت بين الجناة تفاوتا ضخما بما ينبغى أن يرتبه التفاوت من آثار محتومة فى سياسات الشرائع بوجه عام .

المبحث الثانى

موقف الفقه العقابى الحديث من هذه المدرسة

موقف « الاتحاد الدولى لقانون العقوبات »

لعل أبرز تعبير عن اتجاهات هذه المدرسة التوفيقية يتجلى فى موقف « الاتحاد الدولى لقانون العقوبات » L'Union Internationale de Droit Pénal الذى أسسه منذ سنة ١٨٨٠ ثلاثة من الجنائيين المعروفين وهم البلجيكى ادولف برنز Adolphe Prins ، والهولندى فان هامل Van Hamel ؛ والألمانى فون ليست Von Liszt .

هذا وقد عقد هذا الاتحاد سلسلة من المؤتمرات الدولية بدأت فى سنة ١٨٨٩ حاول خلالها التوفيق بين المدارس المتنافرة . ومن صور هذا التوفيق — فى تقدير الدكتور عبد الفتاح مصطفى الصيفى .

١ — « تأثر الاتحاد الدولى المذكور بالمدرسة التقليدية فأبقى للعقوبة صفتها كجزاء لا كمجرد تدبير وقائى كما يرى أنصار المدرسة الوضعية دون ان يقيدها بغاية واحدة بعينها . لهذا فقد أعلن هذا الاتحاد أن للعقوبة اغراضا متعددة تختلف باختلاف الأحوال وهى : التخويف أو الاصلاح أو الاستئصال . كما أبقى على العقوبة والتدابير الواقية معا كنظامين لكل منهما وظيفته المستقلة . ومن جهة أخرى ، وكرأى أصيل ، أعلن الاتحاد الدولى مبدأ « تفريد تنفيذ العقوبة » اذا صحت هذه

العبارة من جانبنا ، بحيث يراعى فى تنفيذ العقوبة ظروف كل محكوم عليه؛ مع مراعاة تصنيف المحكوم عليهم الى فئات تبعا لماهية العوامل التى دفعتهم الى ارتكاب الجريمة .

٢ - وتأثر أقطاب هذا الاتحاد بتعاليم المدرسة الوضعية من حيث الاستعانة بالمنهج العلمى الذى يقوم على المشاهدة والتجربة . وتأثروا كذلك بما أعلنته المدرسة الوضعية من أهمية التدابير المانعة التى تتخذها الجماعة للحد من تأثير العوامل الاجتماعية التى تدفع البعض الى الاجرام . وسلموا مع المدرسة الوضعية بفكرة تفريد العقوبة ، وان كانوا قد اضافوا اليها فكرة تفريد تنفيذالعقوبة علىنحو ماأوضحنا . والىجانب هذا فقد اقر أقطاب الاتحاد الدولى فكرة الخطورة الجنائية (أو الحالة الخطرة) وسلموا بامكانية تطبيقها ولكن فى نطاق معين حصروه فى الأشخاص الذين تكشف عن خطورتهم الاجرامية سوابقهم القضائية أو نقصهم العقلى أو النفسى أو الخلقى ، ومن أمثالهم المدمنون على السكر والمخدرات ، والمشردون . وسلم هؤلاء الأقطاب بامكانية التدابير الواقية قبل هذه الفئة من الخطرين حتى ولو لم يكونوا قد أجرموا بعد ، اكتفاء بما يكشف عن حالتهم الجنائية الخطرة من الشواهد سالفة الذكر .

ومن ناحية أخرى فقد تأثر اقطاب الاتحاد الدولى للقانون الجنائى بما نادت به المدرسة الوضعية من تصنيف المجرمين الى فئات استنادا الى تصنيف العوامل التى تدفعهم الى ارتكاب الجرائم ، وان كان هؤلاء الأقطاب قد أبرزوا فى تصنيفهم اصالة واستقلالا ...

ولم يسلم اقطاب الاتحاد الدولى بما يراه أنصار المدرسة الوضعية من حيث :

١ - وجود مميزات جسدية أو عضوية تميز المجرمين عن غيرهم .

٢ - ولا من حيث امكانية اتخاذ التدابير الواقية ضد شخص لم يرتكب جريمة بعد بحجة أنه ذو شخصية تنطوى على خطورة جنائية .

٣ - ولا من حيث المناداة بدمج العقوبة والتدابير الجنائية فى نظام واحد ، بل أبقى انصار الاتحاد الدولى على كل منهما كنظام مستقل له ما يبرره من اختلاف فى الوظيفة ...

وبهذا يكون الاتحاد الدولى والمدارس التى خلفته وواصلت رفع لواء تعليماته ومبادئه قد وفق فى الحد من تطرف كل من المدرستين التقليدية والوضعية ، بأن اخذ من كل مدرسة افضل تعليماتها ، فحقق بذلك أساسا عمليا أرسى عليه السياسة الجنائية ، وان كان بعض أفكاره ما زال محل

منازعة من جانب انصار المدرسة الوضعية مثل فكرة الجمع بين العقوبة كوسيلة للردع وتحقيق العدالة والتدابير الوقائية كوسائل لاصلاح الجانى وعلاجه ، أو لاقصائه عن الجماعة حسب درجة خطورته الاجتماعية(١) » .

* * *

ويقرر ايضا الدكتور احمد عبد العزيز الألفى فى هذا الشأن : « أن فلسفة الاتحاد ارتكزت على دعامتين رئيسيتين :

اولاهما : ان مهمة قانون العقوبات هى الكفاح ضد الجريمة باعتبارها ظاهرة اجتماعية .

وثانيهما : ان على قانون العقوبات والتشريعات الجنائية مراعاة النتائج التى تسفر عنها الدراسات الانتروبولوجية الاجتماعية (٢) .

واذا كانت هاتين الدعامتين تدلان بوضوح على الاتجاه الوضعى للاتحاد ، الا انه مع ذلك رفض باصرار الأخذ بالحتمية كما نادى بها أنصار المدرسة الوضعية ، لقوله انه من المستحيل اثباتها كما أنه من المستحيل اثبات حرية الارادة ، فان مبدأ السببية يفقد مدلوله فى غمار الأسباب المتغايرة اللانهائية ويضيع فى التيه الذى يقع فيه مبدأ الحرية (٣) .

لذلك فقد طالب الاتحاد رجال القانون بألا يغرقوا فى نطاق الأفكار الفلسفية ، بل عليهم التسليم جدلا بالشعور الداخلى للفرد بحريته — سواء كان هذا الشعور حقيقة أم مجرد وهم فانه أمر لا يهم — اذ أن لهذا الشعور اهمية قصوى فى عمليات التكيف الاجتماعى . ولهذا المنحى الذى اخذت به المدرسة التوفيقية ميزتان ، فهو يتجنب الخوض فى المبادىء الفلسفية التى نادى بها الوضعيون وخصومهم ، ويمكن من ناحية اخرى من مراعاة متطلبات الدفاع الاجتماعى التى تعتبر فى نظر أنصار هذه المدرسة الأساس الصحيح لحق العقاب ...

وتسلم نظرية الدفاع الاجتماعى ، وفقا لمدلولها الأول الذى قال به رجال الاتحاد الدولى بالحرية النسبية للأفراد ، غير أنها ليست مبنية على أساس المفهوم الميتافيزيقى لحرية الاختيار ، فهى تعرف الارادة بأنها العمليات التى تجعل الشخص يقرر أن يفعل أو لايفعل ، أن يتصرف أو لا يتصرف ، فهى المحدد للتصرفات دون دخول فى تفاصيل تهدف الى

---

(١) من مؤلفه فى « القاعدة الجنائية » ص ٢٢٧ — ٢٢٩ .

(٢) Bulletin de L'Union Internationale de Droit Pénal, 1889, p. 4.

(٣) Pirns : Science pénale et Droit positif, Bruxelles, 1899, p 159

معرفة هل هــذه الارادة حرة أو تخضع لمبــدأ السببية(١) .

ولا تتطلب هــذه النظرية فى قانون العقوبات أن يرمى الى ضــمان العــدالة المطلقة ، ولهذا لا يشترط أن يكون قانونا تكفيريا أو رادعا ، بل يجب أن يراعى فقط حالة الخطورة التى عليها المتهم . وكان برنز يقصر حالة الخطورة أولا على المجرمين العائدين ؛ ثم اتسع نطاقها حتى شمل غير الأسوياء والمجرمين المعتادين والمحترفين(٢) .

ويترتب على الأخذ بالحالة الخطــرة وفقا للنظــرية الأولى للدفاع الاجتماعى ثلاث نتائج رئيسية :

أولاها : أن الاعتداد بها يستتبع بالضرورة التسليم باصطلاح المجرم الخطر . وبالفعل اثرى هــذا الاصطلاح العــديد من التشريعات الجنائية اكثر من اثرائه للفقه ، فقد تضمنته تشريعات كثيرة مثل القانون البولندى الصادر سنة ١٩٣٢ اذ أخذ باصطلاح المجرم غير القابل للاصلاح ، والقانون البرتغالى لسنة ١٩٣٦ الذى تكلم عن المجرم الصعب الاصلاح ، والقانون الايطالى لسنة ١٩٣٠ تضمن احكاما عن المجرم بالميل .

وثانى هذه النتائج : ضرورة الأخــذ بفــكرة العزل Ségrégation أو الابعاد بالنسبة للمجرمين الخطرين ، اذ أن ربط مفهوم الحالة الخطرة بالدفاع عن المجتمع يؤدى منطقيا الى هذه النتيجة حتى يمكن وضــعهم خارج دائرة الاضرار ، ولو استمر هــذا العزل أو الابعاد طوال الحيــاة ، ما دامت حالة الخطورة باقية .

وثالثها : ضرورة تطبيق نظام العقوبات غير المحــددة المــدة ، اذ أن الاجراء الذى يتخذ حيال المجرم الخطر لا يحدد وفقــا للمعايير الخلقيــة بالمقابلة للجريمة المرتكبة ، بل يستهدف ضمان الدفاع عن المجتمع بابعاده ما ظــل خطرا ، وعلى أن يترك البت فى الافراج عنه لسلطة ادارية طبيــة اجتماعية (٣) .

وقد كان لمبادىء « الاتحاد الدولى لقانون العقوبات » اثرها الواضح فى كثير من التشريعات الوضعية ولا سيما فى بلجيكا ، فصدر بنــاء عليهــا

---

(١) Franz Dupont : Les degrés de la volonté crimicelle et l'état de recidive, Bruxelles, 1906, p. 38.

(٢) Jimenez de Asua : La systematisation juridique de l'état dangereux, Le problème de l'état dangereux, Melun, 1954, p. 356.

(٣) Marc Ancel : Les doctrines nouvelles de la défense sociale Rev. Dr. Pén. Crim, 1951. 52, p. 50.

قانون ٢٧ نوفمبر سنة ١٨٩١ الخاص بمكافحة التشرد والتسول ، وقانون ١٢ مايو سنة ١٩١٢ الخاص بحماية الطفولة ، كما يعتبر قانون الدفاع الاجتماعى المتعلق بالشواذ والمجرمين المعتادين الاقرار الرسمى لهذه المبادىء . وقد صدر فى ضوء هذه المبادىء قانون الابعاد الانجليزى فى سنة ١٩٠٥ الذى استبدل بقانون منع الجريمة فى سنة ١٩٠٨ ، والقانون الأرجنتينى لسنة ١٩٢٢ الذى قضى بابعاد الخطرين الى جنوب البلاد ، وبعض قوانين الولايات المتحدة الأمريكية كقانون ولاية نيويورك لسنة ١٩٢٦ الذى نص على ايداع بعض فئات المجرمين لمدى الحياة وقوانين ولاية الينوى ومتشجان ومينسوتا ونيويورك سنة ١٩٥٠ التى تنص على تطبيق أحكام مماثلة بالنسبة للمجرمين الجنسيين الخطرين (١) » .

ويقرر نفس المؤلف أيضا « أن أنصار حرية الارادة يرون أن الجانى مهما ثقلت الدوافع التى تضغط على ارادته تظل باقية لديه القدرة على أن يميز بين الخير والشر وبين الصواب والخطأ ، وان اى رد فعل من المجتمع لا يراعى هذه الحقيقة لا يكون مخالفا للعناصر الأولية للعدالة فقط بل مجافيا للمنطق والمعقول (٢) . ولا يعنى القول بحرية الارادة انها تتحدد بعيدا عن كل مؤثر اذ أن الانسان اذا ما واجهته مؤثرات متعددة بعضها يدفعه الى العمل والبعض يرغبه عنه فسيظل دائما له القدرة على الاختيار . وفى ذلك يقول جيملى Gemelli أن الانسان اذا ما واجهته مؤثرات مختلفة فانه لا يتصرف كالحيوان الذى تجىء ردود أفعاله تلقائية ، بل على العكس يتصرف بطريقة ايجابية فيختار الطريق الذى يسلكه من بين عدة طرق تعرض أمامه . ولكل طريق المؤثر الذى يغرى الانسان باتباعه ، وهو فى اختياره لهذا الطريق لا يخضع تلقائيا لقوة المؤثر بل لاختياره هو ...

---

(١) عن مقاله الآنف الاشارة اليه فى « المجلة الجنائية القومية » عدد يوليه ١٩٦٥ ص ٢٩٠ — ٢٩٢ .

هذا وقد انتهى منذ سنة ١٩٢٣ نشاط « الاتحاد الدولى لقانون العقوبات » وحلت محله منذ سنة ١٩٢٤ « الجمعية الدولية لقانون العقوبات » بباريس Association Internationole de Droit Pénal التى تزاول حاليا نفس نشاط الاتحاد فى خدمة التشريع العقابى ، وهى — مثله — تتخذ موقفا محايدا من المدارس العقابية المتعددة . فى اطار من محاولات التوفيق بينها بصرف النظر عن أسسها الفلسفية ، وذلك للوصول الى تعزيز التضامن الدولى لمكافحة الجريمة على أسس علمية عصرية ، وهى نفس الخطة السائدة عند جمهور الفقهاء المعاصرين .

(٢) Gousenberg, Culpabilité pénale et morale, Rev Dr. Pén. Crim. 1950, p 493. Cité par Delogu : La culpabilité dans la théorie générale de l'infraction 1949, p 66.

ومما يؤيد ذلك ان جميع المحاولات التى بذلت لتحرير قانون العقوبات من فكرة حرية الاختيار لم يقدر لها النجاح . ففى مشروع القانون الذى وضعه فرى Ferri سنة ١٩٢١ اخذ فيه بالمسئولية القانونية بدلا من المسئولية الأدبية ؛ فنص فيه على أن : « الفاعلين والشركاء مسئولون قانونا عن الجريمة الا اذا كان هناك سبب يبيح الفعل» . وبالرغم من ذلك فقد اعترف المشروع بالمساهمة المعنوية فى الجريمة وبالاكراه ، وبأن التدابير الاحترازية ذات الصبغة العقابية لا تتخذ حيال المجانين والضعاف عقليا اذا كانوا لا يستطيعون السيطرة على تصرفاتهم ؛ ولا شك أن ذلك يتضمن الاعتراف بحرية الاختيار التى يراد انكارها . ومن المعلوم أن هذا المشروع بقانون لم يصدر ، واعترف القانون الايطالى الحالى بحرية الاختيار .

ورفض قانون العقوبات السوفيتى الصادر فى أول يناير ١٩٢٧ فكرة حرية الاختيار واستبدل العقوبات بتدابير للدفاع الاجتماعى لا يقصد بها لا الردع ولا القصاص ، غير انه وقع فى التناقض لأن المادة ١١ منه نصت على أن الأشخاص المسئولين هم الذين يتصرفون « بادراك أى يقدرون نتائج تصرفهم ويرغبون فى هذه النتائج » . أى أنها تعترف بحريتهم فى اختيار التصرف الذى يقدمون عليه . وقد عاد هذا القانون فنص سنة ١٩٣٦ على العقوبات الى جانب التدابير الأخرى .

كما أخذ مشروع القانون الكوبى الذى وضعته لجنة برئاسة أورتيز Ortez بالمسئولية القانونية غير انه وقع فى ذات التناقض . ولذلك فقد استبدل بمشروع آخر اعترف بحرية الاختيار ، الا انه فى فبراير سنة ١٩٣٦ ووفق على قانون الدفاع الاجتماعى الذى أخذ بالمسئولية القانونية، غير انه وقع أيضا فى نفس التناقض ، وفى أكتوبر من نفس العام أوقف العمل بهذا القانون(١) ... » .

لفيف من الفقهاء المؤيدين

وفى الواقع ان الاتجاه التوفيقى بين الجبر والاختيار كما ساد فى الشرائع الحديثة ساد فى الفقه الحديث أيضا . وفى تأييده يقرر الأستاذ جارو Garraud — أحد انصار هذا الاتجاه — أن « ثمة وجهتين ينبغى التمييز بينهما لحل مشكلة حق العقاب ، ثم ينبغى بعدئذ ادماج احداهما فى الأخرى لتعيين شروط هذا الحق ورسم حدوده : وهما

---

(١) عن رسالته « العود الى الجريمة والاعتياد على الاجرام » ١٩٦٥ ص ٩٣ — ٩٦ . وراجع ما سبق عن اورتيز فى ص ٩٤ — ٩٦ .

الناحية الاجتماعية أو الموضوعية والناحية الشخصية أو الفردية . فمن الناحية الاجتماعية يملك المجتمع حق العقاب لأن للمجتمع حق الدفاع عن نفسه كما للفرد . والعقوبة هى السلاح اللازم للمجتمع فى نضاله لتثبيت دعائم النظام العام . ومن الناحية الفردية تعتبر العقوبة عملا من أعمال العدل سواء بالنسبة لمن توقع عليه أم بالنسبة لمن يشاهدون توقيعها .

على أن العقاب كعمل من أعمال الدفاع الاجتماعى لا يجوز أن يكون عملا من أعمال العدل الا اذا أنزل بشخص مسئول لأن المسئولية هى أساس حق العقاب وهى التى تبرر توقيعه . فمن قارف جريمة لا يعاقب لأنه كان يمكنه فحسب أن يسلك مسلكا آخر غير مقارفة هذه الجريمة ، بل لأنه كان يتعين عليه أن يسلك غير هذا المسلك . وبالتالى فان فكرة الواجب والمسئولية الأدبية هى قاعدة الارتكاز لحق العقاب ، وهذا أمر لا يحتاج الى دليل ، لأنه لا يستطيع الانسان أن ينازع فى ضرورة العقوبة القانونية .

والمجتمع الذى يعاقب يمارس وظيفة يعين شروطها ونطاقها ناموس « التضامن الاجتماعى » ، هذا الناموس الذى يتضمن واجبات المجتمع نحو الفرد وواجبات هذا الأخير نحو المجتمع . فحين يبدأ واجب المجتمع منذ ولادة الانسان فانه لا ينتهى الا بعد موته ، ويبدو فى مظاهر شتى اخصها الرعاية الاجتماعية التى تبذل الى الطفل والشاب والشيخ. فواجب الفرد هو الخضوع لشروط الحياة المشتركة وان لايفعل بالغير ما لا يريد أن يفعله الغير به . فكلما وقع فعل ارادى ضار بأحد الأفراد فهذا الفاعل يسأل عنه اجتماعيا .

ولا ينبغى أن يفلت من تطبيق ناموس التضامن والمسئولية الاجتماعية هذا سوى الأفعال التى لا صلة للارادة بها ، والتى يمكن وصفها بانها عوارض كما لو سقطت شجرة بتأثير الريح وجرحت احد المارة . وحتى يقوم كل فرد بما يفرضه عليه من واجب طبيعته كشخص اجتماعى ينبغى أن يكون فى امكانه ادراك ما يفعله فان كان معتوها يحيا غريبا عن نفسه وغيره أو اذا كانت لا تتوافر له الشروط العادية المطلوبة للحياة ــ من الناحية الطبيعية أو من ناحية وظائف الأعضاء ــ فلا ينبغى أن يعد مسئولا اجتماعيا .

ولتعيين فكرة المسئولية وتحديدها ينبغى النظر اليها من ثلاث نواح : ناحية المسئولية الأدبية أو المعنوية وبمناسبتها يجرى البحث فيما اذا كان الانسان مسيرا أم مخيرا ، على أنه من المحقق أن الانسان لا يسأل

ادبيا الا عن الأفعال التى يقارفها عن ارادة وحرية . ثم هناك المسئولية الطبيعية أو العقلية وهى تتوقف على حالة مراكز الأعصاب التى تسيطر على الوظائف النفسية . واخيرا هناك المسئولية الاجتماعية وهى متصلة بخطر الجانى على الهيئة الاجتماعية . هذا الخطر الذى يتكون من عنصرين : طبيعة الفعل الذى قارفه وهو يمثل العنصر المادى ، وشخصية مقارفه وهى تمثل العنصر الشخصى . وتتحقق المسئولية الاجتماعية بثبوت اجرام الفاعل وخطره معا .

ولا ريب أن المسئوليتين الأدبية والطبيعية هما اساس حق العقاب . فالمسئولية الأدبية يفترض وجودها عند الانسان الطبيعى الذى يعيش فى ظروف عادية وهى المبرر للعقاب من ناحية العدل ، لأن دائرة العقاب مقيدة بالأفعال التى تصدر عن علم وعن ارادة وبالتالى بالأشخاص الذين بلغوا النمو الكافى ، والذين تؤدى مراكزهم العصبية وظائفها بطريقة عادية . فالأطفال الى سن معينة ، والمعتوهون غير مسئولين من الناحية الطبيعية ، وينبغى على هذا النحو اخراجهم عن دائرة العقاب . فمن ناحية الأطفال يمكن اتخاذ تدبير من تدابير التربية والتهذيب ، ومن ناحية المعتوهين يمكن اتخاذ تدابير الأمن ، أما العقوبة كما نفهمها فلاينبغى أن تنزل على هاتين الفئتين غير المسئولتين .

وفيما يتعلق بالمسئولية الطبيعية ينبغى على المشرع الذى يعين الجرائم ويحدد عقوباتها أن يعنى بتقدير العقوبة بحسب جسامة خطر الجانى على الهيئة الاجتماعية ، وكذلك الشأن بالنسبة للقاضى الذى يوقع العقوبة فى حدود القانون . وينبغى أن تكون عنايتهما بذلك أكثر من عنايتهما بجعل العقوبة مناسبة لمسئولية الجانى من الناحية الأدبية . فرب قدر قليل من المسئولية الأدبية يقابله خطر شديد كما هى الحال بالنسبة لبعض الأشخاص المعتادين على الاجرام ، أو لبعض الأشخاص المنحرفين الذين لا يملكون من قوة المقاومة ما يمكنهم من التغلب على ميولهم الشريرة . ورب قدر يسير من الخطر يقابله قدر جسيم من المسئولية الأدبية ، كما هى الحال بالنسبة لبعض مجرمى الصدفة الذين قد يكونون بحسب وراثتهم وتربيتهم ومركزهم قادرين على مقاومة دوافعهم نحو الجريمة . . . » (١)

ويلاحظ كيف ان جارو يربط فى هذه الفقرة الأخيرة بين جسامة المسئولية الأدبية وجسامة العقوبة فيطالب أن تتناسب العقوبة من ناحية

---

(١) Garraud : Traité théorique et Pratique de Droit Pénal Francais T. I. No. 42.

شدتها مع جسامة هـذه المسئولية التى لا تمثل وحـدها مدى جسامة الخطر الذى قد يمثله الجانى على الهيئة الاجتماعيـة . وجسامة خطـر الجـانى لا ينبغى أن تختلط مع جسـامة الضرر الذى سببته الجريمـة للمجنى عليه فان هذا الضرر سواء أكان ماديا أم أدبيا ، وحالا أم مستقبلا ، اعتبار موضوعى مستقل عن جسامة العقـوبة التى ينبغى أن تقـاس على جسامة الخطأ الصادر من الجانى بمقـدار ما يكشف عن خطورة هـــذا الجانى على الهيئـة الاجتماعية . أما الضرر الذى لحق المجنى عليـه فله دوره فحسب عند تقـدير التعويض المدنى لا عند تقـدير العقوبة بمعرفة الشـارع أو القـاضى .

أما ما يثيره الفقيه جارو من أن المجرم المعتاد الاجرام يتمتع بمسئولية ادبية ادنى من المجرم البادىء ــ بصرف النظر عن مدى خطورته على الهيئة الاجتماعية ــ فهذه مشكلة محل نقاش جدى حتى بين أنصار هذه المدرسة النيوكلاسية التى انبثقت عنهـا فى الواقع جملة مدارس ذات اتجـاهات متنوعة قد لايجمعها سوى ضابط مجـرد محاولة التـوفيق بين شـتى الاعتبارات الكثيرة الدقيقة التى ينبغى مراعاتها عند محاولة رسم سياسة ناجحة للتجريم والعقاب مستمدة من أسس واقعية علمية .

* * *

وفى تأييد نفس هذا الاتجاه فى محاولة التوفيق بين الجبر والاختيار بوجه عام يقول الدكتور محمد مصطفى القللى : « طال الجدل والأخـــذ والرد بين دعاة المذهبين السـابقى الذكر ، وتشـعبت حولهما النظريات المختلفة كما قدمنا . ولكل من المذهبين نصيب من الصحة ، وانما الذى يعاب على كل منهما التغالى فى وجهة نظـره ، والحقيقة وسط بينهما . فمن التغالى الخاطىء أن يقال بأن الانسان يأتى تصرفاته بارادته وحدها وأنه هو الحكم المطلق . فالدوافع المختلفة شخصية وغير شخصية لهـا بلا شـك تأثير فى ارادته وحملها على سلوك طريق آخر .

كذلك بالعكس من التغالى أن يقال بأن الانسان يأتى تصرفاته تحت حكم الدوافع والعوامل المختلفة وأن ارادته ما هى الا منفذة لحكم هـذه العوامل وأوامرها . فالأصل أنه ما دام عاديا فى تكوينه العقلى فانه يميز النافع والضـار وأن ارادته تستطيع ولو الى حـد ما أن تقـاوم الدوافع نحو الطـريق الضـار ، واذن فمتى قصر فى هـــذه المقاومة يعد ملوما وبالتالى يستحق الجزاء .

ثم انه من الخطأ أن تتناسى الشعور العام فى نفوس النـاس وهو أن المجرم ما دام سليما فى تكوينه العقلى يجب ان يجازى على جرمه . هذا الشعور بوجوب اقامة العـدل وعقاب الجانى زاجر له قيمته سواء بالنسبة

للجاني أو بالنسبة لغيره من الأفراد . ومن الخطأ أن يشعر المجرمون بأنه قد زال عن الجريمة صفة الذنب ، وعن العقوبة صفة التكفير والجزاء ، وأن يعتقدوا أنهم سيعاملون كمرضى تتخذ معهم وسائل لا تحط من قدرهم أو تشينهم فى عيون الناس الآخرين . وانما ترمى الى مجرد اصلاحهم والعناية بأمرهم .

على أنه من جهة أخرى مع التسليم بانعدام مسئولية بعض المجرمين أو تخفيفها لما فى عقولهم أو نفوسهم من شذوذ أو ضعف فليس هناك ما يمنع من اتخاذ وسائل الاحتياط اللازمة للوقاية من شرهم كما ينادى بها أصحاب المذهب الواقعى (أى الوضعى) .

لهذا كله نجد أن كلا من المذهبين قد تطور وسلم أنصاره بشىء مما يقول به المذهب الآخر . ولهذا رأى بعض العلماء الجنائيين أن من المصلحة التوفيق بين تلك المذاهب والنظريات المختلفة ، بأن تترك الخلافات الجدلية بين النظريات جانبا . وأن تتضافر قوى سائر المشتغلين بالمسائل الجنائية بغض النظر عن الأصول الفلسفية التى يدينون بها . فى سبيل الوصول الى حلول علمية ناجحة فى كبح الاجرام (١) » ...

وفى تأييد نفس هذا النظر يلاحظ الدكتور السعيد مصطفى السعيد « أن المتيقن فى هذا الشأن هو اعتقاد الجمهور فى حرية الارادة وأن الانسان حر فى أعماله ، وعليه أن يقدر نتائجها ويختار منها ما يراه صالحا على أن يقدم عنه حسابا . وفى هذا الاعتقاد مصلحة كبرى للجماعة فى كونه يحفز الأفراد الى محاولة انتهاج السبيل القويمة وتجنب سبيل الجريمة. ثم ان فى التسوية بين العاقل والمجنون فى المسئولية (حسبما تذهب اليه المدرسة الوضعية الايطالية) قضاء على فكرة العقوبة وتجريدا لها من أحد أغراضها الرئيسية وهو زجر غير المجرم ما دامت ستتخذ ضد أشخاص لا يفقهون معنى الزجر ، وبذلك تنقلب الى مجرد اجراء للوقاية من شخص المجرم ؛ ويستتبع ذلك تغير الشعور نحو الجريمة فى ذاتها ، فبدلا من أن يكون شعور استنكار لفعلته ، يصير عطفا ، وفى هذا من الخطر على مصلحة الجماعة ما فيه .

والواقع أن فى كل من المذهبين كثيرا من التغالى فى ناحية ، وفى كل منهما وجه من الصحة . فمن التغالى أن يقال أن الانسان هو الحكم المطلق فى تصرفاته ؛ وأن ارادته حرة مطلقة فى تكييف أعماله ، فمما لا شبهة فيه أنه يخضع لكثير من المؤثرات والدوافع التى تختلف باختلاف الأشخاص والظروف . ومن ناحية أخرى من التغالى أن يقال أن الانسان فى أعماله

---

(١) عن « المسئولية الجنائية » صفحة ١٧ — ١٩ .

المختلفة ليس الا مجرد آلة مسخرة وليس لارادته دخل فى توجيه أعماله ، فهو يحتفظ بقدر من حـرية الارادة يستطيع أن يغالب به الدوافع التى تدعوه الى ارتكاب الجريمـة ، فاذا ما ارتكبها كان ملوما بالقـدر الذى يستحق عليه الجزاء .

وهذا القدر من حرية الاختيار ، وهو يختلف باختلاف الأشـخاص والظـروف ، يكفى لتأسيس المسئولية الجنائيـة على أساس المسئولية الادبية ؛ كما يكفى لتبرير العقوبة من حيث العدالة . فاذا امتنع الاختيار فلا محل للمساءلة . وهذا لا يمنع من اتخاذ ما يلزم من التدابير ضـد من يرتكب الجريمة من فاقدى الادراك ممن يبدو منهم الخطر على مصلحة الجماعة ، على أن يكون مقصودا بها منعهم من فعـل الشر ، وأن تكون خالية من معنى العقوبة (١) » .

ولهذا النظر أصوله فى الشرائع العقابية المعاصرة كما قلنا ، وهى فى جملتها لا تتطلب ـ لتوافر المسئولية ـ مجرد اسناد الجريمة اسنادا ماديا الى صاحبها ، وسواء أكان هذا الاسناد المـادى مفردا أم مزدوجا(٢) ، بل تتطلب فيها أيضا توافر الاسناد المعنوى ، أى اسناد السلوك الاجرامى الى انسان متمتع بحـرية الاختيار ولو جـزئيا الى جانب تمتعه بالادراك أو التمييز ولو جزئيا . فاذا انتفى الاختيار أو الادراك فلا مسئولية ، ومن باب أولى اذا انتفى كلاهمـا . وذلك حتى فى الشرائع ذات الصـبغة الماركسية التى كانت تعتبر الجريمة نتاج النظام الرأسمالى كما يقول كارل ماركس ، والتى أصبحت فى اتجاهاتها الحديثة تميـل ـ على ما لاحظـه الأستاذ سافيكى Sawicki عميد كلية الحقوق بجامعة وارسو ـ تتجه بشكل واضح نحو آراء المدرسة النيوكلاسية فى تمسكها بمفهوم المسئولية وفقا لخصائصها الأصلية القائمة على الاسناد وعلى الاثم(٣) .

بعض انصارها من الايطاليين

هذا وقد أصبح لهذه المدرسة النيوكلاسية أنصارها حتى فى ايطاليا موطن المدرسة الوضعية ، حيث ظهر عدد من كبار الجنائيين الذين يميلون الى عدم التحيز الى فلسـفة الحـرية المطلقـة فى الاختيار ، وفى نفس الوقت الى عدم التحيز لفلسفة القدرية المطلقة ، وان كانت تتميز آراؤهم بطابع علمى واقعى لا يختلف كثيرا عن طابع المدرسة الوضعية ذاتها .

---

(١) عن « الأحكام العامة فى قانون العقوبات » ص ٣٨١ ، ٣٨٢ .

(٢) راجع ما سبق فى ص ١٢٥ ـ ١٢٨ عن السببية فى التشريع الوضـعى .

(٣) Session d'Etude de Srasbourg sur la responsabilité pénale. Rev. Dr. Pen. Crim. 1958 p. 858.

ومن هؤلاء نذكر الأساتذة اليمينا Alimena فى مؤلفه عن « حدود المسئولية الجنائية ودرجاتها »(١) (١٨٩٤) ، وكرنفالى Carnavale فى مؤلف عنوانه « مدرسة عقابية ثالثة للقانون الجنائى فى ايطاليا (٢) » (١٨٩١) . وتتميز مدرستهما برفض بعض المبالغات التى قال بها لومبروزو عن التكوين الطبيعى لبعض الجناة ، وتلك التى قال بها فرى عن الدور الكلى للعوامل الاجتماعية فى صناعة المجرم والجريمة .

ونذكر منهم أيضا مؤسسى « المدرسة الفنية القانونية »(٣) من امثال الاساتذة ساباتينى Sabatini وماسارى Massari وروكو Rocco وهم واضعو قانون العقوبات الايطالى الصادر فى سنة ١٩٣٠ وقد اتجهوا فيه الى ما يغاير تماما آراء لومبروزو وفرى ، واستعادوا الأساس التقليدى للمسئولية الجنائية وهو حرية الاختيار بصفة اصلية .

ولم ينكر هؤلاء الوظيفة النفعية للعقوبة فى الردع العام ، لكنهم لم يغفلوا فى نفس الوقت ما اشارت به المدرسة الوضعية من العناية بتنويع العقاب طبقا لفئات الجناة ، ومن العناية بالتدابير الوقائية للجريمة . وطريقتهم تعد أصدق تعبير عن الفقه الجنائى المعاصر الذى لا يزال يحاول جاهدا التوفيق بين أصول المدرستين التقليدية والوضعية ، وهو فى الواقع أقرب الى فقه المدرسة التقليدية منه الى فقه المدرسة الوضعية .

فهذا الفقه لا ينكر حرية الاختيار كمبدأ اساسى يقع وراء المسئولية الجنائية وفى نفس الوقت يسلم بجدوى البحث المتواصل الواقعى فى العوامل الكامنة وراء السلوك الاجرامى بوجه عام ، حتى ولو انتهى التسليم بهذه العوامل الى التسليم بوجود قيود كثيرة لا يستهان بها ترد على هذه الحرية .

وهذه القيود تقتضى مرونة ضخمة من جانب الشارع والفقيه والقاضى فى تفهم مدى هذه المسئولية ، وفى تحديد رسالة العقاب فى وظيفة الردع العام والخاص معا . كما تقتضى مرونة لا تقل ضخامة فى قبول تدابير كثيرة بعضها قديم وبعضها الآخر جديد قد يتضمن معنى عقاب الجانى كما قد يتضمن معنى الوقاية من الجريمة ، ومن الحالة الخطرة التى قد تتكشف عنها الجريمة ، وغير الجريمة من اعتبارات متنوعة . ولهذا الفقه صداه فى الشرائع المعاصرة بصور تتفاوت فى

(١) Alimena, I limiti della responsabilita penale
(٢) Carnavale, Una terza scuola di diritto penale in Italia.
(٣) Scuola tecnico — giruridi a.

مدى قوتها ووضوحها . كما أن له صداه فى قرارات وتوصيات المؤتمرات الجنائية الدولية ، وفى نشاط الجهات المعنية بالقانون الجنائى وشتى فروعه .

عن موقف جرسبينى

وهذه المرونة نجدها مثلا فى آراء العلامة فيليبو جرسبينى F. Grespigni (توفى فى سنة ١٩٥٧) وهو يعد من أنصار المدرسة الوضعية الايطالية لكنه - بحسب تقدير الدكتور عبد الفتاح مصطفى الصيفى الذى يعرض هذا الاتجاه فى جملته - « يحاول أن يرسم حدودا لاتجاه جديد داخل اطار المدرسة الوضعية يؤكد فيه بعض الأسس التى قامت عليها هذه المدرسة ، ويفتح فيه باب التخلى عن التعصب لكل ما أعلنته فينادى بامكانية التسليم ببعض المبادىء التى تنادى بها المدارس الأخرى فى حدود معينة . ويطلق على هذا الاتجاه تسمية « الاتجاه الفنى - العلمى » L' Indirizzo Tecnico - Scientifico فهو اتجاه « علمى » لأنه لا يؤسس على أفكار فلسفية ، وانما يؤسس على ما يخلص اليه العلم . كما أنه « فنى » لأنه يشير الى أن وظيفة العقوبة ليست اعادة التوزيع على أساس أخلاقى وانما هى مجرد وسيلة لغاية ، فهى أداة تستخدم احسن استخدام طبقا لقواعد فنية تجعلها أهلا لتحقيق غايتها ، دون النظر فى ذلك الى الجوانب الفلسفية أو الجوانب الدينية التى تقوم عليها العقوبة (١) .

وتتحصل النقاط الرئيسية التى يستند عليها هذا الاتجاه « الفنى العلمى » - حسبما أوضح الفقيه جرسبينى - فيما يلى :

١ - التمسك بقصر وظيفة العقوبة أصلا على المنع الخاص ، أى على تقويم الجانى واصلاحه حتى لا يعود الى ارتكاب الجريمة مرة أخرى، دون صرفها الى المنع العام ، ويتحفظ الفقيه جرسبينى فيضع شرطا لهذه الوظيفة وهو أن تكون ظروف استخدام العقوبة ظروفا عادية . أما اذا كانت الجماعة تجتاز ظروفا استثنائية ، كحرب أهلية أو كحرب مع دولة معادية ، فالمنع الخاص فى مثل هذه الظروف يحول دون أن تحقق العقوبة غايتها من الدفاع الاجتماعى ، لهذا يجب أن تعدل وظيفتها بحيث تصبح أداة صالحة لتحقيق المنع العام ، وذلك باخافة الكافة منها حتى لا يقدموا على الاجرام فى ظروف تركز الجماعة فيها جهودها لانهاء هذه الحرب الأهلية أو لكسب الحرب مع العدو .

---

(١) Florian : La parte generale del diritto penale, Milano 1934
Grispigni : Diritto penale italiano p. 105 SS.

والى جانب هـذا يعلن الفقيه جرسـبينى ان تعاليم المدرسـة الوضعية لا تحـول دون الجمع بين وظيفتى المنع الخاص والمنـع العام للعقوبة فى الظروف العادية . فالمنع الخاص كما أسلفنا القول ينصرف الى اصـلاح الجانى حتى لا يعود للجريمة ثانية ، وهذا هو محـور فلسـفة المدرسة الوضعية ، بينما ينصرف المنع العام الى الجانب الأخلاقى للعقوبة ويتمثل فى اشباع شعور الجماعة بالعدالة ، فضلا عن انصرافه الى اخافة الكافة لكى لا يقدموا على ارتكاب جريمة من نفس النمط .

ولدى جرسبينى انه يشترط لكى نجمع بين هاتين الوظيفتين للعقوبة أن يتحقق الجانب الأخلاقى أو الاجتماعى للعقوبة بطريقة « موضوعية » لا شخصية . لهذا يؤثر هـذا الفقيـه وصف « أعادة توزيع العـدالة بطريقة موضوعية » بانها « اعادة توزيع له طبيعـة قانونية - اجتماعية » retribuzione Siuridico - Sociale . وذلك لأن سـلوك المجرم يتعارض مع قاعدة من القواعد الأخلاقية تعارضا يترتب عليه أثر قانونى يتمثل فى اخضاع المجرم لأحد الاجراءات قسرا . يسلم جرسبينى بامكانية الجمع بين وظيفتى العقوبة لأن فى اعادة التـوزيع موضـوعيا ما يتضمن ردعا عاما من شأنه أن يؤكد للعقوبة صفتها كوسيلة دفاع عن الجمـاعة .

٢ - كما يسلم جرسبينى بأن الاتجاه الفنى - العلمى الذى أشرنا اليه يدخل فى عداد أنواع العقوبات ، ذلك النوع من العقوبات الزاجرة ، دون الاكتراث بما يراه أنصار المدرسة التقليدية من أن هذا النوع من العقوبات ذو طبيعة أخلاقية شخصية (لا موضوعية) ، ودون الاكتراث بقولهم أنه نتيجة لاعتناق مبدأ حرية الاختيار الذى لا تسلم به المدرسة الوضعية ، اذ أن هذا القول من جانب انصار المدرسة التقليدية يجب الا يقف حجـر عثرة فى سبيل الالتجاء الى العقوبات الزاجـرة اذا كان الدفاع الاجتماعى يستدعيها ، أو اذا كان سعينا وراء البحث عن وسيلة اكثر جدوى لتقويم المجرم يستدعى الالتجاء اليها .

٣ - ويؤكد جرسبينى أن الاتجاه الفنى - العلمى يقف موقفا ثابتـا لا يتزحزح عنه بالنسبة لفكرة الخطـورة الاجرامية باعتبار الجريمـة - ولا شىء غيرها - هى الجانب المفترض لهذه الخطورة . وفى سبيل ذلك يوضح جرسبينى الفرق بين عناصر الحكم على شخصية ما بانها خطرة ، وعناصر وصف شخص ما بانه مجرم . فالخطورة تستند الى الأفعال غير الأخلاقية الصادرة عن الشخص (وقد نصت المـادة ١٣٣ ق ع ايطـالى

على عناصر الخطورة الاجرامية) ، بينما يستلزم وصف شخص ما بالاجرام أن ننظر الى ما صدر عنه من جرائم .

٤ ـ وقد أعلن جرسبينى أن من الأوفق عدم اقتحام المجالات الفلسفية بحثا عن سند فلسفى للمسئولية الجنائية (وهو مبدأ الجبرية لدى أنصار المدرسة الوضعية) . وفى هذا ينهج جرسبينى نهج القطب الثانى للمدرسة الوضعية وهو العلامة جاروفالو الذى اكتفى برأى وسط اعلن فيه أن ارادة المجرم تحد منها العوامل المختلفة دون أن تعدمها اعداما تاما وبدون التحيز لمذهب فلسفى معين .

٥ ـ ويعلن جرسبينى أن الاتجاه الفنى ـ العلمى لا يحول دون الأخذ بالعقوبة الزاجرة الى جانب التدابير الواقية بحيث تطبق الأولى على فئة من المجرمين لا سبيل الى تقويمهم الا بها ، بينما تطبق التدابير الواقية على مجرمى فئة أخرى لا تجدى العقوبة شيئا فى اصلاحهم وتقويمهم ، اى فى المنع الخاص ...

٦ ـ ويرى جرسبينى أن الاتجاه الفنى ـ العلمى لا يمانع فى الاتجاه الى التدابير المقيدة للحرية اذا كان المقصود منها فقط هو دراسة شخص الجانى ولا غرض آخر سوى هذه الدراسة ، وذلك لان من شأن ذلك أن نقف على بيانات تفيد فى تحديد حالته الاجرامية وتعيين الفئة التى ينتمى اليها . ولكن هذا الفقيه يتحفظ فيعلن أن الوقت لم يحن لتنفيذ هذه الفكرة التى تخدم دراسة الانسان المجرم .

٧ ـ ويعلن جرسبينى أنه ينبغى على أنصار المدرسة الوضعية الا يتقيدوا بمذهب فلسفى معين ، بل ويحل لهم أن يعتنقوا ما يشاءون من مذاهب حتى ولو أدى الأمر الى اعتناق نظام مغاير ويضرب مثالا لذلك ما حدث للعلامة جاروفالو (أحد مؤسسى الاتجاه الجديد ، على حد تعبير جرسبينى) الذى ظل طول حياته روحانيا وكاثوليكيا طيبا .

٨ ـ وفتح جرسبينى التسامح ازاء أفكار أخرى رأى أنه لا لزوم لانكارها ، فأعلن أنه لا لزوم لانكار حرية الارادة ولا لزوم لانكار التفرقة بين الأشخاص الذين يمكن الاسناد اليهم من الناحية المعنوية وهؤلاء غير المسند اليهم . ولا لزوم لانكار اعادة التوزيع الأخلاقى والشخصى كوظيفة تقوم العقوبة بأدائها ، بشرط ان نضع فى تقديرنا أن اعادة التوزيع على هذا النحو ليس واجبا على القاضى الجنائى . ولدى جرسبينى أن مثل هذه الأفكار لا تتنافى وفكرة الدفاع الاجتماعى ، بل وقد تسهم فى حل كثير من المسائل .

٩ - ويختتم جرسبينى - العلامة بعيد النظر - شرحه لهذا الاتجاه الفنى - العلمى برسم حدود للعقوبة بحيث لا تتعارض مع الأخلاق أو الدين داخل الدولة » ..(١) .

تقدير موقف جرسبينى

وهكذا يمكن القول بأن آراء جرسبينى تبدو أقرب ما تكون الى محاولة التوفيق بين الجبر والاختيار ، بل لعلها فى هذا الشأن أقرب الى المدرسة التوفيقية أو النيوكلاسية منها الى المدرسة الوضعية التى ينتمى اليها . ولكن ثمة نقدا هاما يمكن أن يوجه الى بعض جوانب بنيانه العقابى التى يبدو أنه لا يزال متأثرا فيها أكثر مما ينبغى بفلسفة المدرسة الوضعية الايطالية . فجرسبينى - كما رأينا - يفتح باب التسامح فى موضوع الجبر والاختيار « لأنه لا لزوم لانكار حرية الارادة » لكنه يصر مع ذلك على أن « يقصر وظيفة العقوبة أصلا على المنع الخاص ، أى على تقويم الجانى واصلاحه دون صرفها الى المنع العام ، وبشرط أن تكون ظروف استخدام العقوبة ظروفا عادية ، أما فى الظروف الاستثنائية كالحرب ... فيجب أن تعدل وظيفة العقوبة بحيث تصبح أداة صالحة لتحقيق المنع العام » .

وهنا يقع جرسبينى فى تناقض واضح ، ويقيم تفرقة لا يمكن اسنادها الى أى أصل فلسفى صحيح بين وظيفة العقوبة فى الظروف العادية ووظيفتها فى الظروف الاستثنائية . وظيفة تفترض أن ثمة ارادة حرة ترتدع فى الظروف الاستثنائية ، ولا يمكن أن ترتدع - أو لاوجود لها أصلا - فى الظروف العادية ... فهل من طبيعة الظروف الاستثنائية أن تصنع حرية الارادة التى يصح أن ترتدع ؟ ! .. ثم انه بتسليمه بأن العقاب فى الظروف الاستثنائية يمكن أن يحقق وظيفة الردع العام على النحو المطلوب انما يسلم - بطريقة مباشرة ولكن غير مقصودة - بصحة توافر حرية الارادة ووظيفة الردع العام فى الظروف العادية مهما حاول انكار هذه الوظيفة الأخيرة .

وهذه التفرقة - التى ليس لها ما يبررها فلسفيا - انقاد اليها جرسبينى متأثرا ولا ريب بالاتجاه السائد فى المدرسة الوضعية نحو انكار وظيفة الردع العام من أساسها كأصل عام من أصولها مع امكان التسليم بوظيفة الردع الخاص فى كافة الظروف ، وهذا تناقض فلسفى عرضنا

---

(١) عن « القاعدة الجنائية » للدكتور عبد الفتاح مصطفى الصيفى ص ٢٣٠ - ٢٣٣ . وهو يحيل القارىء الى Giespigni, Loc. cit والى الدكتور رمسيس بهنام فى « القسم العام » ص ١٣٠ وما بعدها .

لنقده فى موضع سابق (١) .

وفى الواقع ان أية تفرقة بين « ردع عام » و « ردع خاص » ، أو بين ردع فى ظروف عادية وردع فى ظروف استثنائية يعوزها سندها الفلسفى فى جميع الأحوال ، وسواء اذا أنكرنا حرية الاختيار أساسا كما تفعل المدرسة الوضعية ، أم اذا سلمنا بها فى صورة متسعة كما تفعل المدرسة التقليدية ، أم فى صورة نسبية كما تفعل هذه المدرسة التقليدية الجديدة. وكل ما يمكن التسليم به فى هذا الشأن هو أن وظيفة الردع بكل صوره واحدة فى ماهيتها ، وانها - اذا سلمنا بأية درجة من درجات الارادة - وظيفة حقيقية للعقوبة وان كانت تتفاوت فحسب فى مدى وضوح اثرها من مجتمع الى آخر .

فهذه الوظيفة تتفاوت فى مدى وضوح أثرها بحسب تفاوت بنىالبشر فى قوة ارادتهم ، وفى مدى خوفهم من العقاب ، وذلك يتوقف بدوره على مدى تأثرهم بالقيم الاجتماعية الصحيحة والخاطئة معا ، وعلى مدى خضوعهم للعواطف والانفعالات التى تختلج بها نفوسهم ، وبوجه عام للظروف والملابسات التى قد تحيط بهم .

ولذا تتوقف وظيفة الردع العام على مدى ارتباط التشريع الجنائى بمشاعر المجتمع ، وبالقيم الاجتماعية السائدة فيه ، بالاضافة الى مدى اتساقه مع النواميس الخلقية الطبيعية . ومن ثم فان نجاح وظيفة الردع العام كثيرا ما يتوقف على أسلوب الشارع فى مواجهة مشكلة الجريمة والتوفيق بين هذه المواجهة والاعتبارات التى ذكرناها ، وبالتالى فان كيفية صياغة النصوص لا تكاد تمثل صعوبة تذكر ، انما الصعوبة الحقيقية هى فى أن الشارع الناجح ينبغى أن يكون مفكرا اجتماعيا وايضا فقيها مقتدرا اذا أريد للتشريع أية درجة من النجاح عند الارتطام بأرض الواقع العملى .

كما تتفاوت وظيفة الردع هذه - فى كل صورها - بحسب تفاوت بنى البشر فى نمو ادراكهم ، وهو يسير فى اتجاه عكسى مع قوة ارادتهم ، لا مع صدق نظرتهم الى الأمور أو مع نقاء عواطفهم وانفعالاتهم . بل هو يتفاوت حتى بحسب الذكورة والأنوثة حيث تبدو ارادة المرأة بوجه عام أقوى من ارادة الرجل ، وان كانت بطبيعة الحال أضعف منه اقداما خصوصا فى مجال الجريمة .

وهذا التفاوت من شأنه أن يظهر وظيفة الردع الخاص لبعض المشتغلين بالعلوم الجنائية أقوى أثرا من وظيفة الردع العام - وهى تتفاوت

---

(١) راجع ص ٢٩٣ — ٣٠٥ .

حتما بدورها — ، كما قد يظهر وظيفة الردع العام فى الظروف الاستثنائية اقوى أثرا مما هى فى الظروف العادية . ولعل فى هذا التفاوت الضخم فى قوة الأثر — لا فى صحة مبدأ الردع — ما قد يبرر وجهة نظر جرسبينى واضرابه عندما يحاولون أن يقيموا أسسا واقعية للتشريع الوضعى ، ولكن من المتعذر تماما أن نسلم بأن هذه الأسس تستند الى حقائق عامة ينبغى التسليم بصحتها ، أو أن التسليم بصحتها الى النهاية يصل دائما الى نتائج صحيحة ونافعة من الناحية الواقعية .

وذلك لأنه من الناحية الواقعية ينبغى أن يعتبر الارتداع او الوازع حقيقة وجدانية ، أيا كان مصدر هذا الوازع : الخوف من عدالة الأرض ام من عدالة السماء . وحتى من يرفض الايمان بعدالة السماء نجده مضطرا لأن يقبل الايمان بأن من مصلحته الخاصة ان يسيطر — ولو بعض سيطرة — على شهواته وغرائزه لمصلحة سعادته واطمئنان ضميره ، واحترامه أمام نفسه وأمام المجتمع . وهو حتى ان فشل فى تحقيق هذه السيطرة الى الحد المطلوب — كما هو الشأن غالبا — فالاحساس موجود على أية حال ، وما كان ليوجد لولا أن هناك ارادة حرة يمكنها — ولو فى نطاق مقيد بقيود كثيرة — أن تقبل التوجيه الصالح او الطالح ، وان ترتبط بوازع اجتماعى أو دينى او وجدانى أو عقلى .. وازع لا يتوقف على حرب أو على سلم ، وغير مرتبط بظروف دون غيرها . وهذه هى بعينها شهادة الوجدان التى يعتبرها لفيف من الفلاسفة أقوى دليل على صحة حرية الارادة .

وعلى أية حال فان جرسبينى — كما رأينا — يحاول التحرر من فلسفة القدرية المطلقة — والاقتراب — ولو الى حد ما — من فلسفة حرية الارادة ، وهو ما يجعلنا نلحقه بهذا الاتجاه الجديد من محاولة التوفيق بين الحرية المطلقة والجبرية المطلقة . وهو فى تحرره متحفظ الى حد انه ينصح بعدم التقيد مقدما بمذهب فلسفى معين فى هذا الشأن ، ولكنه فى نفس الوقت قد تقيد فعلا بالا ينكر توافر الارادة الحرة ، ولو على وجه ما ، وهو ما يصح أن يعد منه انحيازا الى فلسفية معينة لمحاولة التوفيق بين الحرية والجبرية ، هذا التوفيق الذى لا يسع المنصف الا تأييده .

وعلى هذا التأييد تدور ابواب هذا البحث برمتها فى محاولتها رد هذا التوفيق الى أصوله الفلسفية الأولى عن طريق تحقيق الترابط المرجو بين الفلسفة العامة وفلسفة القانون من جانب ؛ فضلا عن الترابط المرجو بين الحلول الوضعية وبين هذه الفلسفة بشقيها من جانب آخر .. هذا الترابط المرجو بين الفلسفة والعلم الذى دافعنا عنه فى الباب الأول وقلنا انه لا غنى عنه للتحقق من صحة الفلسفة وصحة العلم الوضعى أيضا .

المبحث الثالث

ايهمـا أقــوى
دور الارادة أم غيرها من العوامل ؟

هنا تساؤل لابد أن يثار ، وهو أنه مع التسليم بتوافر حرية الاختيار كمبدأ أساسى ، وفى نفس الوقت بسائر الظـروف المـادية والشخصية بوصفها عوامل محركة للسلوك الانسانى ، هل يمكن توزيع المسئولية بين هذا وتلك بنسب عادلة محددة ؟ وهل ينبغى بالتالى أن تكون الغلبـة لدور الارادة على هـــذه الظروف الخارجة عنها أم لهــذه الأخــيرة على دور الارادة ؟

ينبغى أن يلاحظ ابتداء أن دور الارادة فى ذاته يتفاوت تفاوتا ضخما بحسب قوة هذه الارادة أو ضعفها . والارادة تعمـل بوحى من الادراك المكتسب والموروث ، وهذا يتفاوت بدوره تفاوتا كبيرا بين انسان وآخر . والادراك يعمل بوحى من الغرائز ، وهــذه تتفاوت بدورها بحسب مدى تطورها واتجاه هــذا التطور ، وبحسب مدى تهذيبها واتجــاه هــذا التهذيب . وقد تتحكم فى الغرائز الى مدى أو الى آخـر القيم الخلقيـة والروحية التى قد ترتبط بها الذات بحسب تاريخها العريق ، وبحسب ظروف الزمان والمكان ..

واذا كان دور الارادة يتفاوت من انسان الى آخـر بسبب تداخـل عوامل عديدة لا يمكن أن يحيط بها الحصر ، فان دور الظروف الاجتماعية المحركة لهــذه الارادة ــ وهى تتفاعل معها أبدا ــ يتفاوت كثيرا بين جان وآخر مشتركين فى نفس الواقعة ، وبين واقعة وأخرى قد يرتكبها نفس الجانى ، ومن باب أولى اذا تعددت الوقائع والجناة .

موقف أوجست كونت

وتعدد هــذه العوامل المحركة للاجرام يبرز مدى صحة ما كان ينادى به أوجست كونت A. Comte قطب الفلسفة الوضعية من ان الظـواهر الاجتماعية ، وان كانت لا تعلل فقط بأسباب طبيعية ، بما أنها تحـدث أو يمكن أن تحدث بارادة الانسان . الا أن لها مع ذلك بهـذه الأسـباب روابط ثابتة . وأنه اذا أريد أن تبنى العلوم الاجتماعية على أساس متين يجب تدعيمها بالعلوم الطبيعية أى العـلوم التى تدرس طبيعة الانسـان والعالم المـادى الذى يبـذل فيه نشاطه . فكما أن العلوم الطبيعية قد تكونت بفضل الطرق والأساليب القياسـية التى تستبعد التصـورات الخيالية والأفكار النظرية التى عاش عليها العقـل البشرى زمنا طويلا ،

كذلك لا يمكن تقدير النجاح للعلوم الاجتماعية الا اذا طبقت فى دراستها طرق المشاهدة والاستنتاج العلمى .

وقد نتجت عن هذا فكرتان لتطبيقهما اثر عظيم فى تجديد معارف الانسان ، وهما ضرورة استناد العلوم الاجتماعية الى العلوم الطبيعية واهمية تطبيق طريقة المشاهدة والملاحظة على دراستها . وما كان للقانون الجنائى أن يتخلص من تأثير هاتين الفكرتين ، بل طبقت فيه منذ عهد قريب طريقة المشاهدة على دراسة الجرائم والعقوبات .

وقد دل الاختبار على أن وقائع العالم المادى مرتبطة بعضها ببعض بقوانين لا تقبل التغيير سواء فى ذلك عالم الأجسام الحية من حيوان ونبات وعالم الأجسام غير الحية . وبعبارة اخرى لابد أن تكون هناك رابطة بين كل ظاهرة طبيعية والظروف التى تحدث فيها . وقد جرى البحث فيما اذا كان الأمر كذلك فيما يتعلق بالوقائع الاجتماعية . وكان الاعتقاد السائد فيما مضى أن هناك فرقا بين الوقائع الطبيعية والوقائع الاجتماعية من هذه الوجهة ، لأن الانسان وهو العامل الأساسى فى الوقائع الاجتماعية يتمتع بالحرية فى أعماله ومن ثم تكون هذه الوقائع نتيجة التحكم والصدفة .

ولكن هذه الآراء قد طرأ عليها الآن تغيير جوهرى . فقد دلت المشاهدات والابحاث العديدة على أن الوقائع الاجتماعية مرتبطة هى أيضا بروابط ثابتة وخاضعة لنواميس تحدد نظام تتابعها أو اقترانها ببعضها ، واصبح من المقرر الآن أن الجريمة لا تظهر فى عالم الوجود كعمل يرتكبه الجانى من تلقاء نفسه نتيجة فساد شخصى فى اخلاقه ولا صلة له بطبيعة الشخص والوسط الذى يعيش فيه . بل كل شىء يدل بالعكس على ارتباط هذا العمل بصفات الجانى وعلى تأثير الوسط على حدوثه . فيكفى ملاحظة الوقائع اليومية للاقتناع بأن هناك شيئا من التطابق بين طريقة سلوك الشخص وتكوين اعضائه ، ويكفى ملاحظة الحوادث اليومية أيضا للعلم بأن اشخاصا من تكوين واحد يجوز أن يختلف سلوكهم اذا كانوا خاضعين لتأثير أوساط مختلفة .

فيجب اذن فى تقدير الاجرام كما يجب فى تقدير كل ظاهرة اجتماعية أن يقام وزن لعاملين : الشخص والوسط . على أن هذا اسلوب بسيط من اساليب التحليل ، اذ الحقيقة أن الظواهر الاجتماعية هى مسائل مركبة معقدة وان القوانين التى تسيرها لا يمكن تعيينها الا بملاحظة الأشخاص والطوائف كل منهم على حدة . ومقارنة هذين الطرفين الواحد بالآخر واستخراج بعض وقائع عامة من هذه المقارنة تحدث وتتجدد

بانتظام وتسمح باستنباط بعض قوانين عامة من بين الأعمال الشخصية .

ولما كانت الجريمة عملا اجتماعيا يرتكبه الفرد ، فقد وجبت دراسة الجريمة لا من الوجهة النظرية كما كانوا يفعلون من قبل ، بل من الوجهة العملية ببحث طبيعة شخص المجرم مباشرة ومقارنة النتائج التى يؤدى اليها هذا البحث بالتى يؤدى اليها بحث الأشخاص العاديين وبحث المعتوهين . وهذا هو الاتجاه الذى يوجه اليه العلماء جهودهم الآن اذ يقومون يوميا بمشاهدات دقيقة فيلاحظون صفات المجرمين الطبيعية والعقلية والاخلاقية ويدونون كل ذلك فى مذكرات ثم يقومون بجمع النتائج التى يحصلون عليها بهذه الطريقة ويصلون بذلك الى تسطير ما يسمى بعلم طبائع الجناة Anthropologie criminelle (١) » .

بعض العوامل المحركة للارادة

ويضيق المقام بطبيعة الحال عن تناول جميع العوامل المحركة لارادة الجانى الى سلوكه الآثم ، ولكن لا ينبغى أن يضيق عن القول بأن البحث فى هذه العوامل ادى الى ظهور أنواع شتى منها يمكن تأصيلها فى ثلاثة أنواع رئيسية :

(أ) فأمامنا ابتداء العوامل الاجتماعية التى تحيط بالجانى مثل البيئة التى ولد فيها والتى يعيش فيها . وهذه العوامل وثيقة الصلة بالأنظمة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية السائدة ، وفيها تتفاوت بطبيعة الحال الظروف الملائمة لصناعة الجريمة والمجرم ولتوجيههما فى اتجاهات معينة دون أخرى .

(ب) ثم هناك العوامل الطبيعية وبوجه خاص جغرافية الاقليم والطقس ، ولها هى الأخرى دورها المحسوس الذى يؤيده كثير من الاحصائيات فى توجيه الجريمة وتهيئة أسبابها وتحديد أنواعها .

(جـ) ثم هناك العوامل الشخصية مثل جنس الجانى وسنه ووراثته وتركيب أعضائه . وبعض هذه العوامل موروث ، وبعضها الآخر مكتسب ، وبعضها الثالث عارض .

وقد اتجهت المدارس الجنائية الحديثة وجهات شتى فى تغليب دور بعض هذه العوامل على بعضها الآخر . ويمكن بالأقل العثور على ثلاث مدارس هامة فى هذا الشأن :

---

(١) عن « الموسوعة الجنائية » جزء ٥ ص ٤٤٨ ـ ٤٥٠ .

(أ) فهنـاك المدرسـة الاجتماعية Ecole Sociologique وهى ترجع دور العوامل الاجتماعية وتنظر الى الجريمة بوصـفها ظاهرة اجتماعيـة تحتمها ظروف الوسط الذى يحيط بها وبالجانى (١) .

(ب) وهناك المدرسة الطبيعية Ecole Anthropologique وهى تميـل الى تغليب دور العوامل الوراثية كالميول النفسية للجانى وطبائعه الموروثة بالاضافة الى بعض العيوب الجثمانية الموروثة التى قد ترتبط فى أذهان بعض الجنائيين بسلوكه الاجرامى (٢) .

(جـ) ومنها المدرسـة التاريخيـة Ecole Historique وهى ترى أن الموازنة بين بعض العوامل وبعضها الآخـر هى مشـكلة تطور زمنى وحضارى . فكلما بلغ مستوى الاجرام فى اى مجتمع تطـوره الأخـير من النواحى الثقافية والاقتصادية كلما وضح تفوق دور العوامل الاجتماعية على ما عداها من عوامل أخرى نابعـة من الجنس Race أو المنـاخ أو التكوين الجثمانى أو غيرها . وهذه المدرسة الأخيرة لا تميزها حـدود فاصلة عن المدرستين الأخريين ، بل هى تجمع بينهما معا فى محاولة تأصيل تاريخى للعوامل الاجرامية المتنوعة .

وتعدد هـذه العوامل المحركة للاجرام ، تعددا يكاد يبدو بلا نهاية ، يؤدى بداهة الى تعـذر وضع قاعدة ثابتـة فى تغليب دور الارادة على ما عداها من العوامل المحركة للجريمة أو تغليب دور بعض هذه العوامل أو كلهـا على دور الارادة الانسانية اذا سلمنا بأنها تمثل حقيقة وضـعية وفلسفية .

حرية الارادة بين البيئة والوراثة

ويزداد الأمر تعقيدا اذا لاحظنا أن هـذا البحث متصـل أيضـا بدراسات علم النفس الحديث وهى لهـا دورها أيضا فى الاجابة على هـذا السؤال الهام . وبحوث علم الاجرام كبحوث علم النفس لا تزال كلها فى مبـدأ الطـريق بحيث يصح القـول بأن العلم المعاصر لا يملك فى حالته الراهنة أية اجابة تروى الغليل .

وفى هذا الشأن يتحدث الدكتور هانزج أيزنك Hans j. Eysenck استاذ علم النفس الحالى بجامعة لندن قائلا : « عند بداية هذا القـرن كانت وجهة نظر الوراثة هى السائدة خصوصا بعد جهود المؤلف الايطالى

---

(١) من أنصارها بونجر Bonger ، والبانور ، وشلدون جلوك ، ودوركايم ، ولاكاسانى ، وتارد :

(٢) من أنصارها ديتوليو ، وفيرفك ، واكسنر .

س . لومبروزو ، الذى افترض أن كل المجرمين لديهم ميل فطرى الى السلوك اللاجتماعى وأنهم يتميزون كذلك بسمات فيزيقية معينة .

وعندما فشل الباحثون الانجليز والأمريكان فى اكتشاف هذه السمات لدى غالبية المجرمين الذين درسوهم ذهب منهج لومبروزو كله هباء ... فاذا كان المجرمون كما بينا أيضا قبل ذلك ، يميلون الى الحصول على درجات عالية فى الانبساط وفى العصابية فانه يبدو من المحتمل عقلا أن هناك عاملا تكوينيا له وزنه هو المسئول عن وضعهم الخاص فى اطارنا الوصفى للشخصية . فهل هناك أى دليل مباشر على ذلك ؟

ان الطريقة الواضحة لمعالجة هذه المشكلة ، هى بالطبع طريقة التوائم . وكان أول من استخدمها الباحث الألمانى الشهير . ج. لانج j. Lange الذى نشر كتابه المعروف « الجريمة كقدر » فى عام ١٩٢٨ فقد أحصى نزلاء سجون بافاريا فى محاولة للبحث عن مساجين لهم اشقاء توائم فوجد ثلاثين ، ثلاثة عشرة لهم توائم متطابقة وسبعة عشرة لهم توائم أخوية ، ونحن نتوقع الآن وفقا لنماذج بحوث التوائم أنه اذا كان للوراثة أثر قوى فى احداث السلوك الاجرامى فان الجانب الأكبر من التوائم المتطابقة سيتجاوب – أى سيكون قد ارتكب جرائم أكثر من التوائم الأخوية . وقد وجد لانج أن التوأم الثانى فى حالة التوائم الثلاثة عشر المتطابقة قد دخل السجن أيضا فيما عدا ثلاث حالات .

أما فى حالة التوائم الأخوية السبعة عشر فقد وجد أن اثنين فقط دخلا السجن بينما ظل الباقون بعيدين عن طائلة القانون . ويؤدى بنا هذا الى النتيجة التالية وهى .. أنه فيما يتعلق بالجريمة فان التوائم الناشئة عن بويضة واحدة تسلك عموما بطريقة مشابهة لاجدال فيها بينما تسلك التوائم الناشئة عن بويضتين سلوكا مختلفا عن بعضها البعض ...

ومضى لانج ليقارن بين اجرام الاخوة والأخوات العاديين وبين اجرام التوائم الأخوية فيقول : « اذا وجدنا أن التوائم الأخوية قد عوقبت بأكثر مما يحدث فى المتوسط للاخوة والأخوات العاديين ، فاننا يجب أن نعزو ذلك الى أثر البيئة بدرجة أو بأخرى وفقا لدرجة الاختلاف بين ما نتوقعه وبين ما يكشف عنه الواقع . بعبارة أخرى أن الاخوة والأخوات العاديين يجب أن يسلكوا سلوكا اجراميا بنفس القدر الذى يحدث بين التوائم الأخوية لأن أثر الوراثة واحد تقريبا فى الاثنين .

---

(١) التوائم المتطابقة هى توائم البويضة الواحدة Monozygotic twins ويطلق عليها أيضا التوائم الهوية أو الذاتية . أما التوائم الأخوية فهى توائم البويضات المتعددة Dizygotic twins . وهذه التوائم الأخيرة قد لا يكون الشبه بينها صارخا ، بل قد تتفاوت الصفات فيما بينها، كما تتفاوت بين الأشقاء والعاديين .

فاذا وجد أن نسبة ارتكاب الجرائم بين التوائم الاخوية أكبر فان ذلك قد يرجع الى أنهم لما كانوا اكثر شبها ومولودين فى نفس الوقت وهكذا ، فان التوأمين يعاملان معاملة متشابهة من قبل البيئة وبالتالى تزداد فرصتهما فى أن يصبحا مجرمين أو يتجنبا الجريمة معا . وفى تلك الحالة يمكن أن نعزو للبيئة تدخلا معينا ، الا ان مقارنة لانج قد بينت أن الحال ليس كذلك . ولذلك فقد وصل الى نتيجة انه « فى حالة الجريمة لدى التوائم الأخوية لا تلعب البيئة الواحدة الا دورا فى غاية الضآلة » .

وقد نتساءل لمَ لم تكن كافة التوائم المتطابقة ذات سلوك اجرامى واحد . فاذا كانت الجريمة قدرا مكتوبا كما يقول لانج فلماذا توجد استثناءات فردية ؟ وتوجد بالطبع عدة اجابات على هذا السؤال . أولا ، يجوز أن يكون التوأم الآخر مجرما أيضا ولكن لم يكتشف أمره . فكما بينا من قبل فان كفاءة البحث عن المجرمين ليست متقنة ١٠٠٪ . ولا نتوقع بالتالى ونحن نرى الصدفة تلعب مثل هذا الدور الكبير أن يكون الاتفاق بين التوائم كاملا .

وهناك اجابة أخرى يقدمها لانج فقد وجد انه فى حالتى التوائم المتطابقة اللتين ثبتتا لديه حيث كان أحد التوأمين فقط مجرما أن الأخ المجرم فى كل حالة كان قد تعرض لاصابة شديدة فى الرأس . وفى حالة مشابهة اخرى لزوجين متطابقين من التوائم كان أحد التوأمين يعانى من الغدة الدرقية فى كل حالة ، وهو مرض يغير الشخصية ولا شك . وقد وجد غالبا أن الاصابة فى المخ لها تأثير على الشخص السوى اذ تؤدى أساسا الى تحويل شخصيته فى اتجاه أكثر انبساطا . وكذلك فان اضطراب الغدة الدرقية وما يرتبط به من اضطرابات هورمونية فى الجهاز العصبى قد تؤدى الى نفس الاتجاه .

لذلك فنحن نرى انه فى حالات عدم الاتفاق قد حدث تدخل ولا شك فيه فى الجهاز العصبى السليم للتوأم ، وربما هو الذى أدى الى الجريمة ، لذلك فقد تكون هذه الاستثناءات ظاهرية وليست حقيقية . كذلك فان هناك فى حالة الاتفاق لدى التوائم الأخوية بعض السمات الملفتة التى يجب ذكرها . ففى احدى الحالات مثلا شك لانج فى وجود مرض تناسلى وراثى لدى التوأمين ويقول « فاذا كان ذلك حقيقة فاننا نتعرض فى تلك الحالة لا للميول الفطرية الى الجريمة وانما لنتائج تلف خطير فى المخ غالبا ما يؤدى كما نعرف الى الاتجاه الى السلوك اللاجتماعى » .

وعلى وجه العموم فقد كانت نتائج لانج ذات أثر كبير . ويمكن لمن قرأ تفاصيل تواريخ الحالات التى أوردها والتى لا تبين الاتفاق بين التوائم

المتطابقة فى الاجرام وحسب ، بل فى نوع الجريمة المحددة والطريقة المعينة التى ارتكبت بها فى كثير من الحالات . لا يمكن لمن قرأ ذلك ان يشك فى أن الوراثة تلعب دورا هاما فى السلوك اللاجتماعى ...

هذا ولو اننا لا نستطيع المضى معه الى اعتبار أن لذلك العامل من الأهمية البالغة ما افترضه عندما قال بأن الجريمة قدر . الا أنه حقيقة قد بالغ قليلا فى ذلك الموقف وهذا لا يبرر لغيره من الكتاب أن يتجاهلوا الحقائق تماما ، ويعالجوا الجريمة باعتبارها ظاهرة اجتماعية خالصة تعتمد على تأثيرات البيئة . يجب أن نعترف بالتأكد أن لتأثيرات البيئة اهميتها . ولكن البناء والطبيعة المحددة للكائن الذى تقع عليه هذه التأثيرات هام كذلك ، فاهمال الطبيعة البيولوجية للكائن والالحاح فقط على الطبيعة الاجتماعية للبيئة هو خطأ آخر نلام عليه . فالسلوك كله كما لاحظنا من قبل ، هو نتيجة للتفاعل بين الوراثة والبيئة ، والمبالغة فى تأثير أحدهما والتقليل من شأن الآخر ليس من سمات العلماء » ...

ثم يضيف أيزنك قائلا : « ان قضية حرية الارادة هى قضية فلسفية لا يجب أن تعنينا كثيرا . ومن المشكوك فيه أن تكون لعبارة « حرية الارادة » أى معنى ، فالسلوك بالنسبة للبيولوجى هو نتيجة للوراثة والبيئة ، اذ يتحد الاثنان لانتاج حالة معينة من الدافعية وتشكيلة معينة من العادات . والسلوك الناتج هو حصيلة هذا الاتحاد . وباعتباره كذلك يجب أن يكون محتوما تماما .

ومن الصعب أن نرى فى هذا السياق ماذا يمكن أن تعنى « حرية الارادة » فهل تعنى أن السلوك لا تحتمه اطلاقا الدوافع أو العادات أو الخبرة السابقة أو أى شىء آخر ؟ .. وهل هى تساوى القول بأن الصدفة العمياء قد تتدخل فى السلوك الانسانى بصرف النظر عن الوراثة أو ضغط البيئة ؟ ليس من المستحيل بالطبع أن يكون مثل هذا الزعم صحيحا . فقانون عدم التحدد لهيزنبرج ينطبق على سلوك ما دون الذرة من ادق الجزيئات ، ويمنعنا من القيام بتنبؤات دقيقة حول سلوك هذه الجزيئات .

وبالنظر الى أن اجسادنا مكونة من عدد كبير من الذرات والجزيئات المكونة بدورها من جزيئات دون الذرة فليس من غير المعقول تصور أن الصدفة قد تتدخل بالتأكيد فى تحديد السلوك . وهى الى هذا الحد تقلل من الحتمية المتضمنة فى تأكيدنا على الوراثة والبيئة كعلل كافية للسلوك . الا أن هذا بعيد كل البعد عن فكرة « حرية الارادة » التى اذا كانت تعنى شيئا على الاطلاق ، فهى تعنى بالتأكيد شيئا مختلفا تماما عن تدخل أحداث الصدفة العمياء على المستوى دون الذرى فى التعبير عن الدوافع والرغبات والمخاوف الانسانية .

ومهما كان الموقف الفلسفى لحرية الارادة فان العالم والسيكولوجى والبيولوجى شأنهم على العموم شأن عالم الفيزياء ، الذى يجب أن ينطلق فى دراساته من افتراض ان ما يدرسه محتوم وخاضع للقانون العلمى ، وأن افتراضاته الأساسية تهزم بقدر ما يفشل فى اقامة هذه القوانين . ولا زال الوقت مبكرا فى تاريخ علم النفس لنسأل الى اى مدى تقصر حقائقه دون هذا الافتراض الأساسى . ولا شك أنه خلال الف عام سيكون لدينا من الحقائق ما يكفى لنؤسس عليه آراءنا (١) ... » .

* * *

وفى هذا الشأن يلاحظ أيضا الدكتور رمسيس بهنام بانه لا يمكن « التغالى فى عامل الوراثة والقول مع بعض العلماء الألمان مثل لانج أن الجريمة قدر مقسوم لا سبيل الى الخلاص منه ... فالميل الموروث الى الجريمة قد لا يفضى مع ذلك الى الجريمة كالجسم الضعيف الذى لا يقوى على مقاومة المرض ومع ذلك تحصنه التقوية ضد المرض . وذلك لأن الصبى الذى ولد من أصل مجرم اذا أصاب تربية صالحة وبيئة حسنة كان هذان العاملان بمثابة تقوية له فى مقاومة الجريمة ، فلا يقع فيها وان لم يَمحَ من نفسه كل الميل اليها . ليست وراثة الميل الاجرامى اذن وراثة حتمية للجريمة وانما هى وراثة تربة صالحة لها ...

وقد يقال أن المجرم كثيرا ما ينشأ عن علاقة شرعية لأم صالحة بأب صالح ، ويكون له اخوة صالحون جميعهم ، وأن اجرامه يرجع الى كونه لم يحظ بذات التربة الطيبة التى ظفر بها اخوته ، والى كونه ترعرع فى بيئة فاسدة لم يكن من نصيبهم الخوض فيها . ولكن هذا القول مردود عليه بانه حتى فى هذه الحالة كثيرا ما يرجع الاجرام كذلك الى عامل وراثى خفى ظهر فى بعض أفراد النسل دون البعض الآخر . وهذا يفسر ظهور من يسمون « بالأبناء الشواذ » فى الأسر الطيبة العريقة فى التقاليد السامية ... » .

ثم يضيف المؤلف « اتضح من الأبحاث والاحصاءات التى قام بها العلماء فى مختلف البلاد لا سيما استامبفل Stumpfl واكسنر Exner ولنز Lenz فى المانيا ، ولومبروزو Lomhruso ودى سانكتى deSanclis وفيرجيليو Virgilio ودى توليو Di Tullio فى ايطاليا أن المجرمين يغلب أن يكونوا من اسر شاع الاجرام بين افرادها فى الحاضر أو فى الماضى ،

---

(١) عن كتاب « الحقيقة والوهم فى علم النفس » ص ٢٧٤ — ٢٧٦ ، ٢٧٧ ؛ ٢٨٤ — ٢٨٥ . وللمزيد فى هذا الشأن راجع مؤلفنا فى « أصول علمى الاجرام والعقاب » طبعة خامسة ١٩٧١ ص ٢٧٢ — ٣٠٠ .

او تشوب أعضاءها حالات مرضية أو عادات سيئة من شأنها ان تفضى الى الجريمة . ومما يساعد كذلك على وراثة الميل الاجرامى أن المجرم كثيرا ما يقترن بين النساء بامرأة تتفق معه فى ذات الميول ويغلب أن تكون من اسرته لا غريبة عنه . وللعلة نفسها يكون تزاوج أفراد الأسرة بعضهم ببعض سببا لوراثة الحالات المرضية وتفاقمها ...

ولا مناص لنا من توجيه الأذهان الى ملاحظة هامة ، هى أن العامل الخارجى لا يلعب دورا سببيا فى الجريمة بطريق تهيئتها والمساعدة عليها الا اذا تحول أولا الى عامل نفسى أى الى باعث أو دافع نفسى الى السلوك ، بأن تردد صداه فى النفس وصادف هوى وقبولا لديها . فلا صلة للخارج بالداخل الا حيث يكون للخارج تأثير فى الداخل . وهذا التأثير يتوقف على قابلية الفرد له ، أى على نوع الاستعداد الطبيعى للفرد وما لديه من ميل موروث يحسن به لقاء بعض الأمور دون البعض الآخر . بينّا هذا حين دللنا على اثر الوراثة بقولنا ان الصبى يبدو عليه منذ الحداثة ميل يحكمه فى اختيار محيطه الاجتماعى نفسه ويدنيه الى نوع من الأقران دون الآخر بحاسة اختيار غريزية لا تفسرها الا الوراثة . وسيبين ذلك ايضا على نحو أكثر جلاء حين نتكلم عن اثر المحيط الطبيعى والاجتماعى فى تهيئة الجريمة والمساعدة عليها ... » (١) .

وحاسة الاختيار الغريزية التى يتحدث المؤلف عنها والتى تولد مع الطفل وتنمو بنموه هى بعينها حرية الارادة التى يعنى بها كل علم يريد أن يرتاد بعض مجاهل النفس الانسانية وما أوعرها من مجاهل ! .. وهى التى تعطيها الدراسات الانسانية قيمة خاصة فى توجيه حياة الانسان ورسم مقدراته . والتسليم بوجود هذه الحرية ليس مشكلة حقيقية لأنها أقرب الى البديهيات التى تكفى فيها الملاحظة العادية وشهادة الوجدان . ولكن كل المشكلة هى فى اسناد هذه الحرية الى مصدر ثابت ، فهل هذا المصدر هو ميراث الذات من الآباء ، أم هو ميراث الذات من نفسها ومن ماضيها العريق ؟ ! . ولعل البعض أنكر حرية الاختيار من مبدئها بسبب صعوبة هذا الاسناد ذاته ...

ثم ما مدى قوة دور هذه الارادة فى توجيه دفة الأحداث ؟ وما موضعها بين نواميس الحياة ؟ وما موقفها من نواميس الزمان والمكان المحيطة بها ، أو بالأدق من ملابسات بيئتها الاجتماعية ؟ ... هذه هى

---

(١) عن « محاضرات فى علم الاجرام » ١٩٦٠ - ١٩٦١ الجزء الأول ص ٦٢ ، ٦٥ - ٦٦ ، ٨٦ - ٨٧ .

المشكلات الحقيقية المحيطة بحرية الارادة ، اما التقرير بوجودها فلا ينبغى ان يعد على نفس المستوى من الدقة والصعوبة . وعندما نصل الى دراسة اثر اجتماعى واحد ــ أو بالادق لا اجتماعى ــ من آثار هذه الارادة ــ وهو الجريمة ــ نجد أن كل هــذه المشكلات تبرز بكل ضراوتهــا التى حجبت عن بعض العلماء والباحثين ــ على غير اساس من الصواب ــ دور العامل المحرك الدفين لهذا الأثر اللاجتماعى وهو الارادة نفسها ، وذلك بصرف النظر عن قيمة هذا الدور .

وفى النهاية فانه لا يسعنا الا ان نقر المؤلف على النتيجة الأخيرة التى وصل اليها فى علاجه لكافة العوامل المهيئة للجريمة وهى خطأ من يقولون ان سبب الجريمة اجتمــاعى بحت ، وأن مردها الى العوامل الخارجية وحدها « فهــذا الرأى الذى ذهب اليه كثيرون منهم العــالم لومباردى Lombardi لا يستقيم لدى النظــر السليم الثاقب . فيقول لومباردى ان الجريمة من صنع المجتمع نفسه حين يكون ضئيلا فيه عدد الرجال المفكرين الفاضلين الذين يؤثرون الغير على أنفسهم ، ويحبون الجمال لانه جميل . ويكون غالبا ساحقا فيه عدد الرجال المتوسطين الذين لا يعملون الا فى ســبيل بطونهم ، ولذتهم الشخصية ، وصنوف المتع المــادية ولو كانت وضيعة ، خاضعين لخرافات من المعتقدات الدينية أو السياسية أو الخلقية السائدة على طبقتهم . فقــد خفى على لومباردى أنه حتى هؤلاء المتوسطون الذين يكونون السواد الغالب لا يقع منهم فى الجريمة الا قليلين.

فلماذا يجرم بعضهم دون البعض الآخر ؟ اليس ذلك راجعا الى أن الجريمة لا يلبى نداءها الا من يكون على تكوين خاص يجعل لديه استعدادا للوقوع فيها ؟ لابد اذن من التسليم بأن هذا التكوين هو السبب الأساسى الجوهرى للاجرام ، وهو سبب داخلى لايدخل فى عداد العوامل الخارجية. فهذه العوامل لا أثر لها الا حيث يكون الفرد قابلا للتأثر بها لميل داخلى فيــه . ومن ثم فالجريمة فعــل سببه داخلى خارجى فى الوقت ذاته ، اجتماعى فردى معا ، لأنها تصدر من جسم ونفس لا سبيل لتأثير الخارج فيهما الا اذا قبلا هذا التأثير » (١) .

وهــذا التكوين الخــاص الذى يصنع الاستعداد للوقوع فى حمــأة الجريمة ، أو هذه القابلية الداخلية للتأثر بالعوامل الخارجية ، والتى تمثل « السبب الأساسى الجوهرى للاجرام » لأن العوامل الخارجية لا تعمــل الا عن طريقها هى الأمر الهام الذى يتجاهل دوره منكرو الارادة الانسانية

---

(١) عن المرجع السابق ص ٨٧ ، ٨٨ .

من انصار المدرسة الوضعية الايطالية وغيرهم على غير أساس من الصواب. ولكن هذا الدور تسلم به تماما هذه المدرسة النيوكلاسية كما تسلم بدور العوامل الخارجية فى تحريك هذه الارادة — ومن ورائها نزعة الأثرة — نحو العدوان على الآخرين . وهكذا يرتبط هـذا الاتجاه بحقائق الحياة التى لا تنازع فيها الفلسفة العـامة — والدراسات الانسانية التى تسندها — فى اتجاهاتها التى تبدو اقرب الى الصـواب كثيرا من غيرها على ما بيناه فى البابين الرابع والخامس .

* * *

وعلى اية حال — ومع التسليم بعجز العلم الوضعى فى حالته الراهنة عن تغليب دور العـوامل الوراثية على الاجتمـاعية أو بالعكس بصـورة حاسمة — فانه من باب أولى يتعذر تغليب دور هذه أو تلك على دور الارادة الانسـانية التى تتوافر للجانى بصورة أو بأخـرى فى نظر هـذه الفلسفة النيوكلاسية التى تعتبر أن مبدأ هذه الارادة حقيقة واقعة لا يمكن نفيهـا تماما لحساب عوامل الاجتماع أو الوراثة او غيرها ، ومهما كانت قوتهـا مجتمعة أو منفردة ، وفى هذا ما يميزها تماما عن وجهات نظر المدارس التى سبقتها من كلاسية ووضعية .

ولعل التسليم بمبدأ الارادة الحـرة — مع التسليم فى نفس الوقت بأنها مقيدة بعوامل الاجتماع والوراثة — هو الأمر الذى أعطى لحلول هذه المدرســة مرونة وواقعية مما جعــل هــذه الحلول تتسرب الى الشرائع المعاصرة التى لا يمكن لأى تشريع منها أن ينفى عن الانسان مبدأ حريةالارادة التى يشعر بها الانسان العادى والعالم والفليسوف مهما تفاوتت أساليب التفكير والاقتناع بينهم .

فلا يمكن لأى تشريع وضعى أن يتبنى وجهة نظر تقوم على أســاس افتراض صحة الجبرية المطلقة وعلى أساس الغاء دور الارادة الحرة مثلما يفعل غالبية علماء المدرسة الوضعية الايطالية ، بل مثلما يفعل أيضا بعض علماء الاجتماع الذين قد يحلو لبعضهم أحيانا أن ينال كثيرا من دور هذه الارادة للوصــول الى نتائج معينة فى سبيل تقوية الروابط الاجتمـاعية وتعزيزها .

ومن هــذا النوع نسوق مثلا قــول عالم الاجتماع المعروف ديل كارنيجى Dale Carnegie عندما يقول : « خذ آل كابونى المجرم العاتى مثلا ... وهب أنك ورثت الصفات الجثمانية والذهنية التى كانت له ، وهب أيضا أنه كانت لك بيئته وتجاربه ، أفلا تنشأ حتما على غراره ؟ .

ولعل السبب الوحيد فى أنك لم تخلق حية رقطاء هو أن أبويك ليسا من الحيات الرقطاوات ... ولعل السبب الوحيد الذى لأجله لا تعبد البقرة ، ولا تقدس الحيات . هو أنك لم تولد لأبوين هندوكيين يعيشان على ضفاف نهر « براهما بوترا » . فأنت ليس لك فضل فى الحال التى انت عليها الا قليلا . فاذكر ذلك جيدا .. واذكر أن الرجل الذى يأتيك محنقاً مغضباً صاخباً ساخراً لا يستحق منك اللوم بقدر ما يستحق الأسف والرثاء ، لأنه بدوره ليس له فضل فى الحال التى هو عليها ، فأعذره وأشمله بعطفك ، واظهر نحوه حسن ادراك وكرم خلق . ان ثلاثة ارباع من ستقابلهم من الناس ظمأى الى عطفك وتقديرك فارو ظمأهم يهبوك قلوبهم جزاء وفاقاً » (١) ...

فهذا القول ان كان يصح فى نطاق علم الاجتماع لخدمة وجهة نظر معينة وهى التزام سعة الصدر مع الآخرين ومحاولة تفهم مواقفهم من مشكلاتهم الخاصة لا يمثل فى نطاق الحقائق الوضعية الا قدراً باهتاً من الحقيقة . ففى الواقع أن الصفات الذهنية والجسمانية ليست كلها ميراثاً من الأبوين ولا من الأجداد ولا من صنع البيئة الاجتماعية وحدها . بل ينبغى أيضاً أن نحسب حساب دور ارادة صاحبها فى توجيهه الى الطريق الصحيح للتطور الذى قد يؤدى الى كسب أرفع الصفات الذهنية والجسمانية ، أو الى الطريق الخاطىء فيه الذى قد يؤدى الى ضياعها تدريجيا لاكتساب أردئها ولو مع الوقت الطويل .

* * *

فالمدرسة النيوكلاسية لا تغفل دور العوامل الطبيعية أو الاجتماعية أو التاريخية ، كما لا تغفل دور الارادة الانسانية . وعلى التوفيق بين هذه الأدوار المتنوعة قامت فلسفتها الجنائية ، وذلك حتى مع التسليم بتعذر امكان توزيع المسئولية بينها توزيعاً ثابتاً وعلى أسس محددة . فالجريمة ما هى الا ظاهرة اجتماعية ، وجميع الظواهر الاجتماعية يرجع حدوثها الى عوامل لا حصر لها طبقا للسببية الطبيعية . ونفس الأسباب تنتج نفس النتائج فى كل زمان ومكان حتى وان تعذر توزيع مسئولية النتيجة على الأسباب توزيعا ثابتا أو محددا .

وفى هذا التوزيع يمكن أن تلعب الفلسفة الوضعية دورها كما تلعب علوم الاجتماع والنفس ذات الدور . وينبغى أن يراعى أن الترابط بين

---

(١) فى مؤلفه : « كيف تكسب الاصدقاء وتعامل الناس » طبعة ١٩٦٨ ص ١٨١ ، ١٨٢ .

الفلسفة والعلم أمر لا غنى عنه هنا أيضا لأنه هو وحده الذى يكشف عن قيمة الفلسفة وعن قيمة العلم كما قلنا . ولا يصح أن يلعب الاعتقاد الموروث هنا أى دور اذا فهمنا الاعتقاد على أنه محض شعور غامض للوجدان . أما اذا فهمناه على انه قوة دافعة للتطور عظيمة الأثر مستمدة من انفعال الاحساس الغريزى بالمجهول فانه ينبغى ان يكون دائما تحت رقابة العلم والفلسفة معا حتى لا يغالى ولا يجمد فينال الغلو منه والجمود، كما هى الحال دائما لكل شعور غامض بعيد عن رقابة العلم الوضعى ، وعن الفلسفة المترابطة المستمدة منه . وايضا مع مراعاة ما سبق أن ذكرناه من نسبية حلول الاعتقاد — دائماً — وارتباطها بوجهعام بظروف الزمان والمكان.

ومما لا ريب فيه أن هذه المدرسة النيوكلاسية تعد أقرب المدارس الى الاتجاه الوضعى فى زمانها . فهى قد رفضت الارتباط مقدما بكلالفلسفة التى نادت بها المدرسة السابقة عليها وهى المدرسة التقليدية ، ناهيك بكل السياسات الجنائية السابقة . وبسبب هذا الرفض لأنها عنيت ابتداء تكشف عنه حقائق الحياة الواقعية من امور وتبنى حلولها على هذه الحقائق . وذلك حتى لكانها تتبع اسلوب أوجست كونت A. Comte أو هربرت سبنسر H. Spencer فى فلسفتهما الوضعية ، أو أن شئت أسلوب وليم جيمس W. James فى فلسفته البراجماطية اللازمة لدراسة ظواهر النفس والروح والربط بينها وبين حقائق الحياة وبين النتائج الايجابية التى تكشف عنها اتخاذ منهج أو آخر من مناهج البحث . وذلك للوصول الى مجتمع أكثر فهما لمشكلاته ، وأكثر قدرة على مواجهتها بأساليب واقعية بعيدة عن الافتراضات النظرية غير المدروسة والتى قاست منها الانسانية فى الماضى الكثير من الأهوال والآلام الجسام ، والتى ينبغى أن تتجنبها فى حاضرها اذا أرادت السير نحو مستقبل أكثر ازدهارا واشراقا .

* * *

ولهذه الاعتبارات مجتمعة لا يبدو فى محله ما وجه الى هذه المدرسة النيوكلاسية من ناحية انها — فيما قيل — احتفلت بالجريمة مع اهمالها التام لشخص المجرم وظروفه الاجتماعية الخاصة : « ومع مرور الزمن تحولت مهمة القضاء الجنائى الى عملية آلية أو حسابية يطبق فيها تسعيرة العقاب المقررة قانونا لكل جريمة ، وهى عملية تنتهى بداهة بمجرد صدور الحكم بالعقوبة ، فلا يعرف القاضى شيئا عن مصير المجرم بعد ذلك ، وأغلب الظن انه لم يفكر حتى فى مغزى أو هدف تلك العقوبة التى قضى بها ...

ومن ناحية أخرى عاون الفقــه المدرسى على تعميق ذلك المفهــوم القانونى الصرف للجريمة ، وتلك الصورة الحسابية للعدالة الجنائية . فانه قد صرف جميع همه الى شرح نصوص المدونة العقابية متخذا من الجريمة واركانها العامة والخاصة محورا وحيدا لاجتهاداته ، بقصد بيان حــدود المسئولية الجنائية ، ومتى تتوافر شروطهــا المــادية والمعنوية ، وحالات امتناعها ودرجات نقصها . وسار الشراح فى هذا التيار الفقهى القانونى وما يجر اليه من الاستطراد الى أدق التفصيلات الفقهية شوطا بعيدا حتى نافست مطولات الفقه الجنائى مثيلاتها فى الفقه المدنى ...

واما فى السجون فانه على الرغم من الاتجاه النيوكلاسى الى اصلاح المجرم وتقويمه بداخلها ، قد تغلبت التقاليد الادارية الصــارمة والجائرة — فضلا عن طابع الكآبة حتى فى تصميم البناء — على هذا المعنى الانسانى ، وغطت فكرة التأديب فى شعار سياسة السجون الاصــلاحية على فــكرة الاصلاح ... » (١) .

وهذا النقد يسترعى الانتباه من جميع جوانبه : —

— فمن الجانب الأول ليس فى محله مطلقا القــول بأن المدرســة النيوكلاسية احتفلت بالجريمة مع اهمالها التام لشخص المجرم وظروفه الاجتماعية الخاصة ، لأن الواقع أن من مزايا هــذه المدرسة — المــأثورة عنها — انها احتفلت بشخص المجرم بمقدار احتفالها بالواقعة المسندة اليه فحفظت بذلك — خصوصا فى جناحها العلمى — توازنا دقيقا بين تطــرف المدرستين الكلاسية التى تغلب فيها الجانب الموضوعى للجريمة والوضعية الايطالية التى تغلب فيها الجانب الشخصى . وفى هذا الشأن بالذات لعبت هذه المدرسة النيوكلاسية دورا جليلا لم ينازع فيه أحد قبل الآن .

وفى الواقع أن اية محاولة فى هذا الصدد للفصل بين دور الاتجاهات التوفيقية أو الانتقائية وبين دور المدرسة النيوكلاسية انمــا هى محاولة صناعية ليس لها أساس من حق ولا من واقع ، لأن هــــذه الاتجاهات الاخيرة منبثقة فى جملتها من فلسفة المدرسة النيوكلاسية ، ورواد تلك الاتجاهات الانتقائية هم انفسهم رواد هذه المدرسة النيوكلاسية وهم نفس انصارها الذين اعتنقوا مبادءها وان كانوا قد صبغوها بصبغة أكثر وضعية وأكثر تجاوبا مع البحوث الواقعيــة التى ازدهرت تدريجيا فيما بعــد ، اما أصول الفلسفة نفسها فقد بقيت على حالها لم تمس .

— ومن الجانب الثــانى فان ما ينعاه هــــذا النقــد على المدرسة

---

(١) الدكتور على راشد فى مؤلفه عن « القانون الجنائى » القسم الأول ص ٦٠ ، ٦١ تحت عنوان « مظاهر تردى القانون الجنائى النيوكلاسى » .

النيوكلاسية من اهتمامها « بشرح نصوص المدونة العقابية » انما هو مزية اخرى لهذه المدرسة التى قدمت — عن هذا الطريق — أجل الخدمات لمبدأ « القانونية » وما يرتبط به من « فقه جنائى » . فأيهما لا يقل لزومه فى اقامة صرح العدالة الجنائية — الاجتماعية عن لزوم العناية بشخص المجرم. ومن المحال أن توجد سياسة انسانية ناجحة فى تحقيق هـذه العـدالة الجنائية — الاجتماعية بغير هاتين الدعامتين الأساسيتين لهـا وهمـا : « القانونية » و « الفقهية القانونية » اللتين لقيتا من هذا النقد الحـديث الشىء الكثير ... وهنا يكاد يقف القلم عن الكتابة كلمـا تصـور أنه أصبح متعينا عليه أن يدافع عن « القانونية » وعن « الفقهية » حتى كمبـدأين مجردين ! ! وفى بيئة الفقه والقانون بالذات ...

— ومن الجانب الثالث فانه اذا كانت التقاليد الادارية الصـارمة فى داخل السجون قد تغلبت « على الاتجاه النيوكلاسى الى اصـلاح المجـرم وتقـويمه بداخلها » ... فما ذنب الاتجاه النيوكلاسى فى هـذا الشأن ؟ ! ان هذه التقاليد الادارية يمكن أن تكون سببا فى نجـاح اى نظـام أو فى اخفاقه وأية كانت الفلسـفة التى ينبع عنها ان كان ثمة فلسـفة . فلا يصح أن يقال ان هـذه التقاليد « من مظاهر تردى القانون الجنائى النيوكلاسى» وأن تكون من المـآخذ التى توجه الى المواجهة الواقعية للجريمة المؤسسـة على فلسفة مزدوجة من العقاب ومن تدابير الوقاية والقائمة على مبدأ حرية الاختيار المقيدة بملابسـات الزمان والمكان .

ومثل ذلك يمكن أن يقال أيضا عن دوام الصلة أو عن انقطاعها بين القـاضى والمحكوم عليه ، فان من الأمور اللازمة فعـلا أن يكون القـاضى بصـيرا بهدف العقوبة ومغزاها ، وأن يكون له نوع من الاشراف الحقيقى المنظم على تنفيذها وعلى سير حالة المحكوم عليه . ولتحقيق هذا الهدف — أو لتحقيق بعض اغراضه — أنشىء نظام قاضى التنفيذ فى بعض البـلاد ، وحبذا لو امكن ادخاله فى بلادنا سريعا . ولكن ما صلة هـذا الموضوع — أيضا — بأية فلسفة نيوكلاسية أو غيرها ؟ ! .. ولـماذا يقال انه من مزايا حركة الدفاع الاجتماعى مع أنه مستقل عنها تماما بمقدار استقلاله عن أية فلسفة عقابية تسلم بحـرية الارادة أو تنكرها انكارا تاما أو جزئيا ؟ !

الباب التاسع
التسيير والتخيير
فى التشريع العقابى المصرى والمقارن

لا ريب أن التشريع العقابى المصرى يقوم على أساس من التسليم بحرية الاختيار لدى الجناة كمبدأ اساسى ، وهو ما يستفاد ــ بمفهوم المخالفة ــ من بعض نصوص تقرر امتناع المسئولية فى حالات معينة ذات وثيق صلة بمبدأ حرية الاختيار أو بالادراك أو بهما معا . ونخص بالذكر ثلاثة نصوص وردت فى المواد ٦١ ، ٦٢ منه ، وفى المادة ٦ من القانون رقم ٣١ لسنة ١٩٧٤ بشأن الأحداث : ــ

ــ فالمادة ٦١ ع تقرر انه « لا عقاب على من ارتكب جريمة الجأته اليها ضرورة وقاية نفسه أو غيره من خطر جسيم على النفس على وشك الوقوع به أو بغيره ، ولم يكن لارادته دخل فى حلوله ولا فى قدرته منعه بطريقة اخرى » .

ــ والمادة ٦٢ ع تقرر انه « لا عقاب على من يكون فاقد الشعور أو الاختيار فى عمله وقت ارتكاب الفعل اما لجنون أو عاهة فى العقل واما لغيبوبة ناشئة عن عقاقير مخدرة أيا كان نوعها اذا اخذها قهرا عنه أو على غير علم منه » .

ــ والمادة ٦ من القانون رقم ٣١ لسنة ١٩٧٤ بشأن الأحداث تنص على أنه « اذا وقع الفعل المكون للجريمة تحت تأثير مرض عقلى أو نفسى ، أو ضعف عقلى ، أفقد الحدث القدرة على الادراك أو الاختيار أو كان وقت الجريمة مصابا بحالة مرضية أضعفت على نحو جسيم ادراكه أو حرية اختياره ، حكم بايداعه احدى المستشفيات أو احدى المؤسسات المتخصصة .

ويتخذ هذا التدبير وفقا للأوضاع المقررة فى القانون بالنسبة الى من يصاب باحدى هذه الحالات أثناء التحقيق أو بعد صدور الحكم » .

وهذه النصوص لا تدع مجالا للريب فى أن أساس المسئولية العقابية فى تشريعنا المصرى هو افتراض توافر الارادة الحرة لدى الجانى المدرك العادى ولو الى مدى أو الى آخر كما هو الشأن فى سائر الشرائع

المعاصرة ، بما يترتب عليها من نتائج متنوعة متصلة بسائر مناحى المسئولية العقابية فى عناصر قيامها أو انتفائها وتشديدها أو تخفيفها . وعلى ذلك ينبغى فى الباب الحالى أن نعرض لأهم ما يتصل اتصالا مباشرا بمبدأ لزوم الارادة الحرة فيه للتعرف على أوضح تطبيقات هذا المبدأ فى تشريعنا بالمقارنة مع بعض الشرائع الأخرى .

لكن ينبغى مع ذلك أن نقتصر على بيان الجوانب الفقهية العامة لهذه الحلول ولتلك بمقدار اتصالها بمبدأ حرية الارادة أو الاختيار كمبدأ فلسفى ، وما يرتبه هذا الاتصال من نتائج مباشرة ، وذلك الى المدى الذى يتضح منه تماما كيف أن المسئولية العقابية لا يمكن أن تقوم الا على أساس من حرية الارادة ولو كانت مقيدة ، وبالتالى على أساس من الوظيفة الخلقية للعقوبة .

ولبيان ذلك فى حلول التشريع العقابى فى جانبه الموضوعى بما ينفى كل شبهة ينبغى أن نوزع موضوعات الباب الحالى على فصلين على النحو الآتى :

الفصل الأول : فى توافر الارادة الحرة كقاعدة للمسئولية العقابية .

الفصل الثانى : فى نقص الارادة أو انتفائها كعارض لهذه المسئولية .

الفصل الأول

فى توافر الارادة الحرة كقاعدة للمسئولية العقابية

تقوم المسئولية العقابية فى الشرائع الحديثة على شقين : أولهما سلوك مادى يحظره التشريع تحت وصف جريمة ، وثانيهما ارادة آثمة — يفترض فيها الحرية الى مدى أو الى آخر — توجه هذا السلوك الآثم وتكون مثله ركنا لا غنى عنه فى استحقاق العقاب . هذه الارادة الآثمة هى حلقة الوصل بين الجريمة كواقعة مادية لها كيان خارجى وبين الانسان الذى صدرت عنه والذى يعده القانون بالتالى مسئولا عنها تحت وصف جان أو مجرم . ومن ثم لا يمكن أبدا الفصل من الناحية العملية بين الجريمة وبين مقارفها حتى وان كان هذا الفصل قد يبدو ضرورة لا غنى عنها من الناحية التشريعية أو الدراسية .

وأية دراسة للجانى هى فى حقيقتها دراسة فى الجانب الشخصى للمسئولية الجنائية فى شروط تحملها وأسباب انتفائها ، وفى عناصر

تخفيفها أو تشديدها . وذلك كلما اقتضت الظروف الخاصة بالجانى ، والتى لها أبدا صداها فى سلوكه الاجرامى أن يفلت من المسئولية كلية أو ان يتحمل عقوبة مخففة او مشددة بحسب الأحوال . وذلك لأن خطورة الجريمة من الوجهة المادية مظهر لخطورة مقارفها من الوجهة الشخصية ما دام أن السلوك الاجرامى يمثل مع الجانى وحدة واحدة وان العقوبة توقع فى النهاية على المجرم لا على الجريمة ، ومن ثم فان عوامل امتناع المسئولية أو تخفيفها أو الاعفاء من العقاب ينبغى ان تكون - بحسب الأصل - مستمدة منه لا منها .

ولا يغنى عن ذلك شيئا القول بأن كل عقوبة انما تقرر عن جريمة معينة ، أى عن واقعة مادية لها شروط خاصة ، لأن وراء كل واقعة مادية يوجد جان مسئول عنها هو الذى يطالبه القانون - والمجتمع من ورائه - بأن يتحمل ألم العقوبة ويقاسى مرارتها ، ومن ثم كان أساس العقاب هو ما قد تكشف عنه الجريمة من مدى الاثم فى نفسية هذا الجانى ، ولا محل لهذا الاثم الا اذا قيل بأن الجانى يتمتع بارادة حرة .

وذلك يقتضينا أن نتناول فى الفصل الحالى موضوعات ثلاثة تبدو ذات صلة أوثق من غيرها بمفهوم هذا الاثم ، وباتصاله بمبدأ حرية الارادة كقاعدة للمسئولية العقابية . وهذه الموضوعات يجمل توزيعها على مباحث ثلاثة على النحو الآتى :

المبحث الأول : القصد الجنائى او العمد بمقدار اتصاله بمبدا حرية الارادة .

المبحث الثانى : الاهمال او الخطأ بمقدار اتصاله بمبدأ حرية الارادة.

المبحث الثالث : تخفيف المسئولية العقابية وتشديدها بمقدار اتصالهما بنفس المبدأ .

المبحث الأول

القصد الجنائى أو العمد
بمقدار اتصاله بحرية الارادة

يفترض القصد الجنائى - أو العمد - توجيه الجانى حريته فى الاختيار نحو ارتكاب الجريمة ، لكن ماذا يقصد بهذا التعبير على وجه التحديد ؟ توجد بالأقل نظريتان أساسيتان فى هذا الشأن : أولاهما نظرية الارادة فى تحديد القصد ، وثانيتهما نظرية العلم أو التصور .

اولا — نظرية الارادة فى القصد

بحسب الفقه التقليدى ، الذى لا يزال سائدا حتى الآن فى بلادنا وفى الخارج ، يتطلب القصد الجنائى توجيه الجانى ارادته — التى يفترض فيها الحرية — نحو ارتكاب الفعل المعاقب عليه سواء أكان ايجابيا أم سلبيا ، وكذلك نحو تحقيق نتيجته المطلوبة ، اذا ما تطلب التشريع توافر نتيجة معينة للعقاب .

فالقصد يتطلب ابداء توافر الارادة الحرة لدى الجانى ، وهذه ينفيها كل ما ينفى ملكة التمييز لديه (كالجنون) أو حرية الاختيار (كالاكراه المادى) . « ويكفى أن نلاحظ هنا من ناحية علاقة القصد الجنائى بالارادة الحرة — أن الارادة شرط أساسي للمسئولية الجنائية بوجه عام ، فاذا انتفت انتفت المسئولية فى جميع الجرائم عمدية كانت أم غير عمدية . أما انتفاء القصد فينفى المسئولية فى الجرائم العمدية وحدها .

لذا قيل ان الارادة هى تعمد الفعل المادى أو الترك ، اما القصد فهو تعمد النتيجة المترتبة عليه ، فهو أخص من الارادة ، فالقصد الجنائى يستلزم حتما توافر الارادة ، أما توافر الارادة فلا يستتبع توافر القصد الجنائى دائما (١) » . فالقتل العمد يتطلب مثلا توافر القصد بمعنى انصراف ارادة الجانى الى ارتكاب فعل المساس بجسم المجنى عليه ونتيجته المباشرة وهى ازهاق روحه . أما القتل الخطأ فيتطلب ارادة ارتكاب الفعل الخاطىء وحده مثل قيادة سيارة بسرعة زائدة ، ويتطلب فى نفس الوقت عدم ارادة نتيجته المباشرة وهى اصطدام السيارة بالمجنى عليه ثم وفاته . ففى الحالتين ينبغى توافر الارادة الحرة ، ولكنها تنصرف فى القتل العمد الى ارتكاب الفعل الآثم ونتيجته المباشرة وهى ازهاق الروح ، حين تنصرف فى القتل الخطأ الى ارتكاب الفعل الخاطىء دون نتيجته المباشرة ، ومن ثم كان فيصل التمييز بين الحالين هو فى مدى الارادة المطلوبة ، لا فى مبدأ لزومها (٢) .

---

(١) عن الدكتور السعيد المرجع السابق ص ٣٦٣ . وراجع فى موضوع القصد الجنائى رسالة الدكتور عبد المهيمن بكر سالم عن « القصد الجنائى » ١٩٥٩ ، وبحثا فى القصد الجنائى للدكتور محمود نجيب حسنى فى عددى مارس ويونيه ١٩٥٨ من « مجلة القانون والاقتصاد» ص ١٠٥ وما بعدها ، ورسالة الدكتور عمر السعيد رمضان عن «الركن المعنوى فى المخالفات » (١٩٥٩) ، ومقالا له عنوانه « بين النظريتين النفسية والمعيارية للاثم » فى مجلة « القانون والاقتصاد » عدد ٣ سنة ٣٤ ص ٦٠٦ — ٦٧٩ .

(٢) للمزيد راجع مقالا لنا عن « استظهار القصد فى القتل العمد » فى المجلة الجنائية القومية عدد نوفمبر سنة ١٩٥٩ ص ٣٣٨ — ٣٧٣ وفى مؤلفنا « المشكلات العملية الهامة للاجراءات الجنائية » الطبعة الثالثة جـ ١ ص ٧٢٥ — ٧٧٦ .

وهكذا كلمـا تبين ان الجانى أراد ارتكاب الفعـل الاجرامى وتحقيق نتيجته الضارة كلما كان القصد الجنائى متوافرا لديه . اما متى تبين أنه أراد ارتكاب الفعل الخاطىء دون نتيجته الضارة ، فالارادة الحرة متوافرة بغير القصد وعندئذ قد يتوافر الاهمال ، اى الخطأ غير العمدى ، وهـو يصلح بدوره اساسا أدبيا كافيا للمساءلة الجنائية فى الجرائم غير العمدية كالقتل خطأ والاصابة باهمال والحريق غير العمدى .

وفى العدد الأكبر من الجرائم يتطلب الشارع توافر نتيجة ــ مفترضة أو غير مفترضة ــ تكون مناطا للعقـاب على السلوك الاجرامى ، كمـا هى الحال فى القتل العمد والجـرح والضرب والسرقة وخيانة الأمانة وهتك العرض والسب والقذف ... ولكن فى عدد قليل منها قد ينصب التجريم على ذات السلوك المسند الى الجانى بغض النظر عن نتائجه المباشرة ، كما فى التشرد والاشتباه والتسول فلا يتعدى القصد الجنائى فى هذه الجرائم الأخيرة ــ وهى كلهـا عمدية ــ ارادة تحقيق الوضع الاجرامى مع نتيجته الضارة كلما تطلب النص نتيجة ما ، سواء أكان الضرر مفترضـا أم ركنا موضوعيا قائما بذاته .

فالقصد الجنائى طبقا للمدرسة التقليدية هو ارادة الفعل وآثاره ، ويعبر عنه بالقصد النتيجة intention - resultat أو الارادة القصد Volonté-intention وهذا القصد يجب توافره كلما تطلبه الشـارع صراحة ، وايضا كلما تطلبته طبيعة الجريمة وحكمـة التجريم ، كمـا هى الحال فى السرقة مثلا ، وفى اغلب جرائم المـال الأخرى التى لا يتطلب فيها النص صراحة توافر العمد ، لكن تتطلبها طبيعة الجريمة وضرورة التمييز بينها وبين افعال مدنية لا تخضع للعقاب الجنائى .

ونظرية الارادة هذه فى تعريف القصد لا تزال سائدة فى الفقه الفرنسى على النحو الذى بيناه ، وفى الفقه الايطالى أيضا (١) ، اذ نص عليها صراحة التشريع العقابى هناك فى المـادة ١/٤٣ منه مقررا ، أن الجريمـة تكون عمدية حينما « يتصـور الجانى النتائج الاجرامية الضـارة أو الخطرة الناجمة عن فعله أو امتناعه ويريدها » .

وجاء فى الأعمال التحضيرية لهذا القانون أنه « فيما يتعلق بالعمد قد وازن واضع النص بين نظرية التصور ونظرية الارادة فاختار هذه الأخيرة ،

---

(١) فمن أنصارها هناك الاساتذة دى مارسيكو De Marsico ، ودول جودتش Del Giudice، ويونان Ponnain ، ودى فالكو Di Falco ، والتافيلا Altavilla ، وتوستى Tosti .

فانه كيما يتحقق القصد ينبغى أن يتصور الشخص النتيجة ، وأن يكون قد ارادها ، فالتصور وحده لا يكفى ، وانما يلزم فضلا عن ذلك أن تتجه الارادة الى احداث النتيجة . . فالجانى اما أن يريد الحادث الضار الذى ينجم عن فعله فيتوافر لديه العمد ، واما الا يريده فيوجد الخطأ ، اى الاهمال وعدم الاحتياط » (١) .

ثانيا - نظرية التصور أو العلم فى القصد

ذهب بعض الشراح الألمـان فى تحديد مدلول القصد الجنائى مذهبا آخر مؤسسا على ما اعتقدوا انه يمثل حقائق النفس البشرية ، لأن أصل التصرفات الواعية Consciente هو احساس بلذة تبغى النفس تحقيقها او بألم تروم ابعاده . فاذا ما قام بالنفس هـذا الاحساس أو ذاك نشط العقل الى تصور الوسيلة المؤدية الى تحقيق ما تبتغيه من هدف ، بما فى ذلك تصور النتيجة المترتبة على هـذا التصرف ، اذا ما اتخذ صـورة سلوك اجرامى معين . وبالتالى ان ارادة الانسان تتعلق بمشاعره فتدفعه الى حركة اختيارية جسمية أو عضلية معينة ، هى وحدها التى يصح ان توصف بأنها ارادية أو غير ارادية ، ولا تتعلق بالنتيجة . ونشاط الجانى الجثمانى أو العضلى هو وحده مظهر تصميمه الارادى الحـر ، لا نتيجة هذا النشاط ، وذلك على ما وضحه مثلا الأستاذ بيكر Bekker احـد انصار هذه النظرية فى صورتها الحديثة (٢) .

ومن ثم سواء أكانت النتيجة المطلوبة معقولة كثيرا أم قليلا ، وسواء انجح الجانى أم فشل فى ارضاء اختياره الحر الذى دفعه الى الجريمة ، فيكفى أن يكون قد أراد الفعل وتصور نتيجته على صـورة من الصـور المحتملة الوقـوع حتى يمكن أن يقـال بأن لديه قصـدا جنائيا كافيـا للمسئولية . ويستوى أيضا أن يكون قد تصور النتيجة على سبيل الجزم، ام على سبيل التوقع والاحتمال فحسب (٣) .

ونتيجة لهذا المذهب فى القصد الجنائى الذى يوصف عادة بانه مذهب العلم أو التصور theorie de représentation يمكن أن تدخل فى نطاق

---

(١) الأعمال التحضيرية للقانون الايطالى فى تعليقها على المادة ٤٣ .

(٢) Bekker : Theorie des Heuntigen Strafrechts 1959 P. 245.

(٣) وللتصور صيغ كثيرة ، ويعتبر الفقيه Almendingen أول من قال بنظرية التصور . ثم تنوعت الصيغ فى آراء الفقهاء الألمان من أمثال بـكر Bekker وفرانك Frank وفون لست V. Iiszt وغيرهم (راجع فى تفصيل هذا الموضوع الدكتور عبد المهيمن بـكر سالم المرجع السابق ص ٧٢ — ٨٣ ومؤلفه « جرائم الاعتداء على الأشخاص والأموال » ١٩٦٦ ص ٤١ — ٤٥).

القصـــد الجنائى أحوال توصف عادة بأنها من أحوال القصـــد الاحتمالى فحسب . فاذا توقع الجانى تحقق نتيجة معينة ، عندما أقدم مختارا على فعل معين ومع ذلك لم يتراجع عن الاقدام عليه ، فانه يتوافر لديه طبقا لهذا المذهب الأخير القصد الجنائى المطلوب للمسئولية فى الجرائم العمدية .

ولعل هذه النتيجة الأخيرة تمثل كل الفارق بين نظريتى الارادة فى تعريف القصد والعلم أو التصور ، فحيث يلزم بحسب الأولى توافر القصد المباشر دائما ، والا فلا مسئولية ما لم ينص التشريع صراحة على العقـــاب استثناء من هـــذه القاعدة ، اذ بنظرية العلم أو التصور تسوى فى الآثار بين القصـــد الموصوف بأنه مباشر وذاك الموصوف فيه بأنه غير مباشر أو احتمالى eventuel .

وهذا النظر الجديد فى تعريف القصد وان بدأ فى ألمـــانيا الا أنه انتقل الى جانب عدد غير قليل من الفقهاء الايطاليين نذكر منهم مانزينى Manzini فانه يعتبر أن احتمال وقوع الجريمة على وجـــه غير ضعيف يكفى لقيام العمد ، وكارنلوتى Carnelutti فهو يعرف الارادة بمعنى الرغبة ، ويرى فى هذه الرغبة ، بالاضافة الى التصور ، حقيقة القصـــد الجنائى ، لأن الشخص يكون مريدا النتيجـــة التى تأتى تبعا لفعله كلمـــا كان راغبا فى احـــداث هـــذه النتيجة ، وأن الرغبة هى المعيار الذى يمكن على أساسه التمييز بين العمد والاهمال .

النظرية السائدة

الا أن النظرية السائدة حتى الآن فى الفقه المصرى ـ وأيضا الفرنسى والايطالى ـ هى اعتبار أن الارادة الآثمة هى أساس بنيان القصد الجنائى ســـواء بالنســـبة الى الاثم فى ذاته أم الى نتيجته المطلوبة للعقـــاب . أما ما لاحظه بعض الفقهـــاء الألمـــان من أن ارادة النتيجة لا تتفق مع حقائق علم النفس وأن الارادة تتعلق بمشاعر الانسان ـ وحدها ـ فتدفعه الى حركة عضلية معينة ، دون ارادة نتيجة هذه الحركة التى تتعلق بها حرية الارادة بل تتعلق بهـــا الرغبة أو الأمنية أو نحو ذلك .. فهو مردود عليه باعتبارات متعددة أهمها :

١ ـ أن انصار نظرية الارادة يستعملون تعبير ارادة الفعل المـــادى ونتيجته بالمعنى الدارج لا بالمعنى الفنى فى علم النفس . وهـــذا المعنى الدارج يستعمل « أراد الانسان أمرا » بمعنى رغب فيه أو اتجه اليه اتجاها حرا أو نحو ذلك . فقولهم « ان القصد الجنائى هو توجيه ارادة الجانى الى ارتكاب الفعـــل المـــادى ونتيجته المباشرة » لا يفيد أكثر من انصراف

« رغبة » الجانى الى ارتكاب هذا الفعل وتحقيق نتيجته المباشرة (١) . وهذا المعنى الدارج هو المستعمل فى لغــة القــانون ، كلما احتاج الأمر فيه الى التعبير بالارادة عن الرغبة وهو بدوره لا يتعارض حتى مع المعنى الدارج فى علم النفس لاتجاه الارادة . ففى القانون المدنى يقال مثلا ان العقد وليد ارادتين متقابلتين بمعنى رغبتين متقابلتين ، ولا يقــال بأنه وليد « علمين او تصورين متقابلين » . وفى القانون الدستورى يقال « ان القانون وليد ارادة الأمة ، ولا يقال انه وليد علمها أو تصورها » .. وهكذا .

(ب) انه اذا كانت ارادة الجانى هى سبب نشاطه العضلى ، الذى قد يتخذ صورة سلوك اجرامى معين ، وكان هذا السلوك هو سبب النتيجة ، فتكون ارادة الجانى هى بالتالى سبب النتيجة وتكون قــد انصرفت الى تحقيقها على الوجه الذى قدرته ، فيصــح اعتبارها مصدرا أصليا لها على اية حال . ثم ان القصد الجنائى مستقل عن السببية ، كما أن السببية فى القانون غيرها فى الفلسفة أو علم النفس . فكلما ثبت أن الجانى أراد الفعل الاجرامى فهو ــ فى القانون ــ قد أراد مختارا ــ أو ان شئت ــ رغب ــ فى تحقيق نتيجته المباشرة بغير شبهة ، حتى بحسب حقائق علم النفس التى يستند اليها انصــار نظرية العلم والتى لا تسعفهم فى واقع الأمر بحجة تذكر .

وفى الواقع ان الفارق بين مذهبى الارادة والتصور فى القصد ــ من زاوية الاستعانة بالتفــرقة بين مدلول لفظى الارادة والتصــور فى علم النفس ــ يبدو فارقا لفظيا أو بالأدق نظريا فلسفيا لا صلةله بأحكام قانون العقوبات ، الا من ناحية ما قال به انصار مذهب التصور من ان القصــد الاحتمالى ــ أى غير المباشر ــ يصح أن يعد أصلا عاما من أصول المسئولية الجنائية وندا مساويا فى ماهيته وأثره للقصد الأصيل أو المباشر . بل ان الاثنين ليندمجان عند أنصار مذهب العلم أو التصور ــ فى معنى واحد ، أو بالأدق فى ارادة حــرة اجراميــة من نوع واحــد تنصرف ــ بحسب مذهبهم ــ نحو ارتكاب فعل معين وتصور نتيجته على وجه ما . ويستوى أن يكون هذا الوجه هو قبولها ، أو توقعها ، أو الرضاء بها ، أو احتمالها... أو نحو ذلك .

هذا هو الفارق الحقيقى بين مذهبى الارادة والتصور فى القصد ولكنه فارق لا ينبغى أن يستهان به ، ومذهب نظرية التصــور فيه يتعارض مع احــكام تشريعنا العقابى الذى رفض المساواة فى الأثر بين العمدين المباشر

---

(١) راجع لوفلر : Loffler : Die schuld formen des strafrechts P.232. مشار اليه فى رسالة جريفون Griffon عن القصد الجنائى باريس سنة ١٩١١ ص ٤٣ .

وغير المباشر كقاعدة عامة . وقبلها فى أحوال استثنائية بنصوص صريحة : منها حالة مساءلة الشريك فى الجريمة عن النتيجة التى وقعت بالفعل ولو كانت غير تلك التى تعمد الشريك ارتكابها ، متى كانت الجريمة الجديدة نتيجة محتملة للتحريض او الاتفاق أو المساعدة التى حصلت (م ٤٣) . وكما فى حالة الضرب المفضى الى نتيجة اشد جسامة من تلك التى ارادها الضارب ، كالضرب المفضى الى عاهة مستديمة . والامر المقطوع به هو أن القصد المباشر منتف فى هذه الأحوال ، فلا يصلح اساسا فقهيا لتعليل مساءلة الجانى عن النتيجة النهائية فى اية واحدة منها وعلى اية حال .

فمذهب الارادة فى تعريف القصد الجنائى كان — وحده — ماثلا فى ذهن الشارع المصرى عندما وضع التقنينات العقابية المتعاقبة متأثرا فيها بالفقه السائد فى فرنسا . فلم يقل احد بأنه اخذ اسس المسئولية عن بعض الفقه الألمانى سواء فى جانبها المادى أم المعنوى بما يؤدى اليه هذا الفقه — الخاص — من المساواة فى المسئولية الجنائية من ناحية مبدئها او مداها بين حالة توافر العمد المباشر وحالة توافر العمد غير المباشر .

لذا فلا غرابة أن نجد أن قضاءنا المصرى — منذ عهد الاصلاح القضائى حتى الآن — لم يجد نفسه بحاجة الى الاستعانة بنظرية القصد الاحتمالى سوى مرات معدودة جدا ، فلم نعثر فى أحكام النقض الا على حكمين اثنين اشارت فيهما المحكمة الى نظرية القصد الاحتمالى وحاولت أن تستعين بها فى تقرير مسئولية الجانى أو نفيها بحسب الاحوال . وحتى فى هذه المرات المعدودة لم تكن المحكمة بحاجة الى نظرية القصد الاحتمالى ، لأن القصد المباشر كان متوافرا فى الصور التى عرضت عليها كلها بما يغنى — بحسب اجماع الفقه — عن البحث عن أساس معنوى آخر للمسئولية(١) .

حرية الارادة عند الغلط والجهل

وتأسيسا على التعريف السائد للقصد الجنائى فان هذا القصد ينتفى بسبب الغلط فى واقعة رئيسية تكون ركنا فى الجريمة ، أو بسبب الجهل بها ، كمن يقصد ان يصطاد غزالا فيصيب انسانا ، فانه لا محل للقول بتوافر القصد الجنائى لأن ارادة الجانى لم تتجه الى تحقيق هذه النتيجة ، وهو ما يكفى لأن يعفيه من المسئولية عن اثم القتل العمد ، لكنه قد لا يعفيه من المسئولية عن اثم القتل الخطأ ، متى توافر ركن الخطأ غير العمدى ، وهو يتطلب بدوره توافر الارادة الحرة التى تعد عنصرا فى العمد

---

(١) راجع مؤلفنا فى « مبادىء القسم العام من التشريع العقابى » طبعة ٣ ص ٢٤٨ وما بعدها .

لكنها لا تمثل كل عناصر العمد (١) . واذا انتفى بسبب هـذا الغلط أو الجهـل بالواقع الاهمـال أيضـا - الى جانب العمـد - انتفت بالتالى المسئولية الجنائية لانتفاء الاثم كلية ، وهذا الاثم لا يمكن أن يفترض ، بل ينبغى أن تقام الأدلة عليه من واقع ظروف الدعوى ووقائعها الثابتة ، ومن ثم فان ثبوت الجهـل أو الغلط فى واقعة رئيسية تكون ركنا مطلوبا للعقاب يكفى لانتفاء هذا الاثم كما قلنا .

ولكن هذا الاثم لا ينفيه الغلط أو الجهل بالقانون . ذلك أن العـلم بالقانون مفترض بقرينة قانونية قاطعة ، فـلا يقبل الدفع بالجهل به أو بالغلط فيه كذريعة لنفى القصد الجنائى (٢) . وهـذه القاعدة مقررة فى جميع الشرائع اما بنصوص صريحة واما كأصل عام من أصـول التشريع لا يحتاج الى نص خاص يقرره ، وذلك كمـا هى الحـال مثلا فى الشرائع الانجلوسكسونية والبلجيكية والأسبانية .

ولا ريب أن هذه القاعدة - مع لزومها لاستقرار أحـكام التشريع العقابى - تتعارض مع مبـدأ الاثم الحقيقى غير المفترض كأسـاس فعلى للمسئولية العقابية وذلك بالأقل بالنسبة للجرائم التى لا تمس القيم الخلقية العامة السائدة فى كل زمان ومكان ، بل تتفاوت حتما من دولة الى أخرى ومن وقت الى آخر ، والتى تحكمها طائفة « الجرائم المصطنعة » بحسب تعبير القاضى الايطالى جاروفالو . ولعل فى هـذا المقام بالذات قد تظهر القيمة العملية للتفرقة بين « الجرائم الطبيعية » و « الجرائم المصطنعة » أكثر مما تظهر فى غيره .

فاذا صح - من ناحية توافر الاثم - أن نفترض أن الانسان المـدرك العادى بمقدوره أن يعلم وأن يقدّر مقدما أن التشريع العقابى يعاقب على القتل ، أو الضرب ، أو هتك العرض ، أو السب ، أو السرقة ، أو النصب ، أو الحريق العمد ، أو الاتلاف ، أو التعامل فى المخدرات ، أو الأسلحة ...

---

(١) راجع فى هذا الموضوع رسالة الدكتور محمد زكى محمود عن « أثر الجهل والغلط فى المسئولية الجنائية » (١٩٦٧) .

(٢) وفى هذا المعنى تقرر محكمتنا العليا « أن العلم بالقوانين وبكل ما يدخل عليها من تعديل مفروض على كل انسان ، وليس على النيابة إذا ارادت رفع الدعوى العمومية على شخص إلا أن تعلنه برقم المادة التى تريد أن تطلب محاكمته بمقتضاها . وليس عليها فوق هذا أن تعلنه لا بنص تلك المادة ولا بما أدخل عليها من تعديل ، إذ أن ذلك مما يعده القانون داخلا فى علم كافة الناس (راجع نقض ١٩٣٣/٥/٢٢ القواعد القانونية جـ ٣ رقم ١٢٩ ص ١٨٥ و ١٩٥٩/٣/٢٣ أحكام النقض س ١٠ رقم ٧٦ ص ٣٤٠ و ١٩٦٨/٢/١٣ س ١٩ رقم ٣٩ ص ٢٢٠) .

فان من المتعذر أن نفترض أنه يعلم ويقدّر مقدما أن نفس هـذا التشريع يعاقب على أوضاع معينة خاصة بالتعامل بالنقد الأجنبى ، او بحيـازة سلعة معينة ، أو بممارسـة نشاط معين ، خصـوصا بالنسبة للتشريع الذى صدر حديثا ، أو بالنسبة للغريب عن البلاد الذى لم يسبق له من قبل الوفـود اليهـا . أو أن نفترض أن الانسان الأمى المتهم فى دعـوى جنائية يعلم بتعديل جزئية صغيرة من جزئيات أى تشريع عقابى تعديلا قد يغيب أحيانا عن فطنـة قاضيها ومحاميها معا ؛ وهما من رجال القانون .

ولذا فان قاعدة عـدم قبول الدفع بالجهل بالقانون على وجه مطلق تلاقى اعتراضا متزايدا من الفقه الجنائى لأنها تكلف الناس فى بعض الأحايين ما هو فوق طاقتهم ، فهى تمس العدالة مساسا مباشرا ؛ ما دامت العدالة الحقـة لا تقوم الا على الأمر المستطاع وحـده ، خصوصا وقد تزايدت التشريعات وتعقدت ، وبعدت الشقة بها عن القانون الخلقى أو الطبيعى الذى قد تهـدى اليه الفطرة السليمة وحدها .

وقد كان القانون الرومانى مستقرا — من باب تحقيق العـدالة — على انه اذا وجد المتهم فى ظروف قهرية يستحيل معها استحالة تامة العلم بصـدور تشريع عقابى معين فان له أن يعتذر بالجهل به . ويتحقق ذلك اذا كان المتهم وقت صدوره موجودا فى مكان محاصر من الوطن معزول عن باقيه لمثل حرب أو اضـطراب أو وباء ، بحيث لم يصـل نبـأ التشريع الجديد الى علمه . وهـذه القـاعدة الرومانية القديمـة التى تستهدف تحقيق العدالة يمكن ان ترضى احتياجات الواقع العملى فى العصر الحاضر بشرط تعميمها على الحالات التى يثبت فيها بشكل قاطع الجهل التـام بأحكام القانون العقابى فى شأن « الجريمة المصطنعة » وبالتالى انتفاء الاثم المطلوب كأساس لامكان المساءلة الجنائية .

وقد ناقش هذه القاعدة المؤتمر الدولى للقـانون الجنائى المقـارن فى عام ١٩٥٤ ، ولم ينته الى قرار محدد بشأنها . وكان بعض الأعضـاء يرى ضرورة الحفاظ عليها لأنها لازمة للحفاظ على كيان التشريع ، حين رأى البعض الآخر وجوب اعتبار الجهل بالقـانون من الظـروف المخففة للعقاب ، أو من موانع العقاب مع استبعادها من نطاق البحث فى العمـد أصـلا .

ورعاية لهـذه الاعتبارات نص مشروع قانون العقـوبات الموحـد للجمهورية العربية المتحدة فى المـادة ٥٣ على أنه « ليس لأحـد أن يحتج بجهله القانون الجزائى أو تأويله اياه تأويلا خاطئـا . غير أنه يعد مانعـا من العقـاب :

(أ) الجهل بقاعدة مقــررة فى قانون آخر غير القانون الجزائى متى كانت منصبة على أمر يعــد ركنــا من الأركان المكونة للجريمة .

(ب) امتناع علم المجرم بالقانون الذى يعاقب على جريمة لقوة قاهرة .

(جـ) جهل الأجنبى الذى قدم الجمهورية منــذ ثلاثة أيام على الأكثر بوجود جريمة مخالفــة للقــوانين الوضــعية لا تعاقب عليها قوانين بلده أو قوانين البلد الذى استقرت اقامته فيه » .

ورعاية لنفس هذه الاعتبارات نص قانون العقوبات اليوغوسلافى فى مادته العاشرة على أن للمحكمة أن تخفف العقوبة على مرتكب الجريمــة اذا كان يجهل بنــاء على أسـباب مبررة أن القانون يعاقب على فعــله ، بل وللمحكمة أن تعفيه من أية عقوبة . واجاز قانون العقوبات السويسرى فى المــادة ٢٠ للمحكمــة ان تحكم بالبراءة اذا رات أن المتهم كان معذورا فى جهلة أو غلطه فى القــانون .

* * *

ولتخفيف آثار هذه القرينة القانونية عندما تكون ظالمــة يميل الفقه السائد الى جواز الاعتذار بجهل قاعدة أى تشريع آخر غير التشريع العقابى، مثل التشريع المدنى ، وتشريع المرافعات ، والأحوال الشخصية ، والتشريع التجارى والادارى . واذا كانت هذه القواعد الأخيرة متعلقة بتوافر أركان الجريمة باعتبارها شروطا فيها ، فهى تصبح بمثابة أوصاف موضــوعية تعامل كغيرها اذا توقف العقاب على توافرها من ناحيــة جواز الاعتــذار بالجهل بتوافرها (١) .

وهذه التفرقة بين الجهل بالقانون الجنائى أو الغلط فيه من جانب ، وبين الجهل بالقوانين غير الجنائية أو الغلط فيها من جانب آخر ، معروفة فى بعض الشرائع الأجنبية مثل التشريع الألمــانى ، كما نصت عليها المــادة ٤٧ من قانون العقوبات الايطالى عندما قررت صراحة « ان الغلط فى قانون غير قانون العقوبات يستبعد العقوبة اذا أحدث غلطا منصبا على الواقعــة التى تكون الجريمة » . وقد أقرت محكمــة النقض المصرية نفس هـــذه القاعدة صراحة فى أكثر من حكم لهــا (٢) .

---

(١) راجع مثلا جارسون م ١ فقرة ٩٤ ودونديــه دى فابر فقرة ١٣٩ وستيفانى وليفاسير فقرة ٣٢٣ وجارو جـ ١ فقرة ٣٠٧ وروص ١٨١ وبوزا فقرة ١٦٧ .

(٢) نقض ١٠/٥/١٩٤٣ القواعد القانونية جزء ٦ رقم ١٨١ ص ٢٤٧ و٢٥/١٢/١٩٥٦ أحكام النقض س ٧ رقم ٣٦٥ ص ١٣٣١ و ٢/١١/١٩٥٩ أحكام النقض س ١٠ رقم ١٨٠ ص ٨٤٤ و ١٥/٣/١٩٦٠ س ١١ رقم ٥٣ ص ٢٧ .

ومع التسليم بأن الدفع بالغلط فى قاعدة من قواعد القوانين الاخرى غير العقابية قد أصبح الآن دفعا مقبولا من الناحيتين القضائية والفقهية ، فانه يتعين البحث عن سبب عدم استحقاق العقاب فى هذه الحالة . وقد قيل فى تبريره انه هو الاباحة الظنية القائمة على اعتقاد المتهم انه كان يزاول نشاطا مشروعا لا غبار عليه ، ومن ثم فان هذا الغلط يكون من صور الاباحة التى تزيل عن هذا الفعل صفة السلوك الآثم اى الجريمة . وقد تؤدى الى هذا المعنى عبارة بعض الأحكام المصرية عندما قال عن هذا الغلط انه « يجعل الفعل المرتكب غير مؤثم » .

ولكننا نفضل القول مع ذلك بأن الغلط فى القوانين الاخرى - غير العقابية - ينفى القصد الجنائى وحده وبعد - حكما - من صور الغلط فى الواقع التى تنفى القصد الجنائى عند الجانى دون أن تزيل عن الواقعة صفتها الجنائية ، فهو سبب مانع من المسئولية فحسب كما هى القاعدة عند انتفاء القصد الجنائى للجهل بالوقائع أو للغلط فيها . وبالتالى يسرى هذا السبب على من يتصف به دون غيره ، وهو ما أوجبه القانون ما دامت الظروف المتصلة بالقصد الجنائى ، او بكيفية العلم بالجريمة تسرى على صاحبها فقط ولا تتعداه الى غيره سواء أكان فاعلا أصليا مع غيره أم شريكا له ، ولا يحول دون امكان المساءلة المدنية متى توافرت شروطها .

وعلى اية حال فقاعدة عدم جواز التذرع بجهل أحكام التشريع العقابى قاعدة قائمة كأصل عام من أصول التشريع الوضعى ويتعذر تبريرها الا برغبة تحقيق استقرار أحكام التشريع بقرينة قانونية ولو كانت ظالمة فى بعض الأحايين . ولكن قد يقال ان فكرة تحقيق الدفاع الاجتماعى ضد الجريمة بعيدا عن فكرة الاثم قد يصح أن يكون لها دورها فى تبرير القاعدة ما دام من الجائز أن نسلخ مبدأ العدالة تماما من وظيفة العقوبة : وهنا تظهر صورة واحدة من الاضرار المحتومة لمحاولة سلخ مبدأ العدالة عن وظيفة العقوبة كقاعدة مضطردة ، وذلك اذا تصورنا ان هنالك اية مصلحة للمجتمع فى تخطى مبادىء العدالة الطبيعية لسبب أو لآخر ، وهذا ما لا يمكن التسليم به كقاعدة صحيحة فلسفيا .

حرية الارادة كعنصر فى العمد

وغنى عن البيان أن نظريات القصد الجنائى تتطلب كلها توافر قدر كاف من حرية الارادة لدى الجانى سواء أكان هذا القدر كبيرا أم يسيرا . فبدون هذا القدر يتعذر وضع تعريف مناسب للقصد سواء بمدلول انصراف ارادة الجانى الى ارتكاب السلوك الاجرامى وتحقيق نتيجته أو نتائجه المباشرة ، أم بمدلول انصراف ارادته الى ارتكاب هذا السلوك

مع تصور امكان حدوث نتيجته أو نتائجه على وجه من الوجـوه . ففى الحالين الارادة مطلوبة ، وحرية الاختيار شرط أساسى لهـذه الارادة (١) كما انها شرط أساسى للجرائم المتعدية قصد الجانى Preter - Inten-tionnels وكل صـور المسئولية التى تتوسط بين العمـد والاهمـال أو تجمع بينهما فى تركيب واحد .

ومن ثم فانه اذا صح وضع تعـريف أو آخر للقصـد الجنائى على قاعدة من المدرسة التقليدية أو التقليدية الجديدة ، فان هـذا التعريف أو ذاك لا يمكن أن يوضع على قاعدة من المدرسة الوضعية الايطالية ، بالأقل فى جناحها المتطرف الذى ينكر كل حرية لهذه الارادة . وهذا الاعتبار يبين الى أى مدى يمكن أن تتعارض نظرية هـذه المدرسة فى نفى حرية الاختيار من أساسها لا مع فكرة المسئولية الخلقية فحسب ، بل أيضا مع الكثـير من جوانب « القانونية الجنائية » .

واذا كانت هذه القانونية يمكن أن تلتئم - كما سبق أن بينت - مع قبول تصنيف الجناة الى عدة فئات ، ومع بعض تدابير الوقاية ، فانه من المتعـذر تماما امكان التوفيق بين انكار حرية الاختيار ووضع تعريف فقهى مقبول للقصد الجنائى . واذا سلمنا بصـحة فلسفة التسيير المطلق فانه يتعذر العثور على أساس للمسئولية الجنائية فى الجرائم العمدية فى توافـر القصد بما يقتضيه من ارادة حرة ، بل سيكون هذا الأساس هو فى توافر وضع اجتماعى او طبيعى معين لا يتطلب أى قصـد جنـائى ، بل يتطلب ظروفا قائمة بذاتها لا يصح أن يسأل عنها الجانى لأنه لم يتعمد تحقيقها .

وذلك مع أن نفس الأوضاع الاجتماعية والشخصية التى تعنى بهـا هذه المدرسة تحتاج فى اقرارها وفى الكشف عنها الى درجة متقـدمة من « القانونية » . ومن ذلك مثلا الحالة الخطرة فان أول ما يكشف عن هذه الحالة هو الجريمة نفسها ... فاذا أبعدنا هذه « القانونية الجنائية » كلية فكيف يمكن تحديد عناصر هذه الحالة الخطـرة ؟ . وحتى اذا قيـل ان الحالة الخطرة لا تكشف عنها بالضرورة جريمة قد وقعت بالفعل بل يمكن

---

(١) ويحاول البعض أن يقيم تفرقة بين الارادة وبين حرية الاختيار قائلا أن الأولى واقعة fait تفترض استخدام الارادة بالفعل فى تحقيقها ، أما الثانية فهى مجرد ملـكة أو مـكنة faculté تمـكن الانسان من توجيه أفعاله إلى هذه الوجهة أو تلك . على أن هذا التمييز اصطلاحى محض وجرى العمل على امـكان استخدام أى من التعبيرين محـل الآخر . راجع :

Chazal . Essai sur la notion de mobile et de but en droit pénal, thése Lyon 1929 P. P. 9 et 10.

أن يكشف عنها أيضا أى سـلوك ضار يحتمل أن يصـدر عن الجانى فان « القانونية الجنائية » تبدو لازمة على كل حال لتحديد عناصر هذا السلوك المحقق أو المحتمل ، هذه العناصر التى لا يتأتى الوصول اليها الا من زاوية القصد الجنائى ابتداء والاهمال بعد ذلك .

فمن العبث أن نلجأ فى هذا الصدد الى الركن المـادى او الموضوعى للجريمة ، لأن هـذا الركن لا يكشف بذاته عن أية حالة خطـرة ولا يبرز خصائصها المطلوبة . وبدون الاستعانة بقصد الجانى المباشر أو غير المباشر — وما يتصل بهذا القصد من مباحث شـتى — يتعذر تماما تحـديد مدى خطورة الجانى ، وذلك عندما يختلط الأمر بين القاتل المتعمد والقاتل غير المتعمد ، أو القاتل مع سبق الاصرار — وهو أعمق درجات القصد الجنائى واقواها — مع القاتل فى حالة الغضب والانفعـال ، وذلك رغم التفـاوت الضخم بين خطورة هـذا وذاك وبين نفسيتيهما ، هذه النفسية التى تعنى بها كل العناية المدرسة الوضعية .

وهكذا نجد أن اضعاف « القانونية الجنائية » ليس مطلقا من مصلحة بعض الأسس التى قامت عليها هذه المدرسة الوضعية ، وأنه لو قدّر لأى تشريع وضعى أن يقيم عمـد المسئولية على أساس من التسليم بصـحة القضاء والقـدر وانتفاء الاختيار على وجـه مطلق لما كان فى ذلك أية خطوة للأمام بل خطوات عديدة الى الوراء ، والى أنظمة غامضة بعيـدة عن أن ترضى احتياجات الجماعات المتحضرة ، بقدر بعدها عن النجاح فى مكافحة الاجرام عن طريق مواجهة الأوضاع الشخصية والاجتماعية التى تريد هذه المدرسة التصدى لمواجهتها عن طريق الاعتقاد الخاطىء بأن هذه الأوضاع من شأنها أن تلغى تماما دور الارادة الانسانية ، وذلك مع انهـا فى واقع الأمر تحركها وتحفزها فحسب الى العمل فى اتجاه أو فى آخر بغير أن تلغيهـا .

وهكذا يتضح تماما كيف انه حتى من الناحية الوضعية يلزم أن تقع حرية الاختيار فى الأساس الأول من المسئولية الجنائية ، وكيف أن وصف هذه المدرسة بالوضعية قد لا يكون صحيحا الا من زاوية أن مؤسسيها كانوا من بحاث الجريمة فى أرض الواقع العملى ، اى فى أقسام الشرطة ، وفى قاعات المحاكم والسجون ، ومصحات الأمراض العقليـة ، وما تخفيه جثث القتلة والسفاحين من ملامح ومن علامات تشريحية معينة . ودون أن يعنى ذلك بالضرورة صحة جميع النتائج التى انتهوا اليها ، أو صـحة ارتباطها بالواقع الفعلى فى تفهم نوازع النفس الانسانية على حقيقتها ، هذا الفهم الذى اقترب منه دعاة الحرية الانسانية من أمثال ديكارت ، وكنط ،

وفشته ، وهيجل ، ورينـوفيه ، ووليـام جمس ، وهنرى برجسون ...
وغيرهم أكثر بكثير مما اقترب هؤلاء العلماء من الوضعيين الايطاليين .

وهذا كله لا ينفى الخدمات التى أدتها هـذه المدرسة الى مكافحـة الجريمة ولا الكثـير من جوانب الصـدق التى وصلت اليها ، لكنه ينفى صلاحيتها لأن تكون أساسا عاما لأى تشريع وضعى . أو بعبارة أخرى ان مدرسة « أركان الجريمة » التى لا تزال تسود الشرائع الوضـعية بوجه عام لا يمكن عملا التخلى عنها لحساب غيرها من المدارس . ولا ينبغى أبدا تضحية المفهوم القانونى للقصد الجنائى أو لغيره من الأركان بحجة الوصول الى مفهوم اجتماعى أكثر واقعية لسبل مواجهة السلوك الاجرامى الذى هو فى نهاية المطاف نوع من أنواع السلوك اللاجتماعى .

ومهما كانت قيمة تقدير شخصية الجانى قبل تقدير جسامة الجريمة موضوعيا فانه يلزم أيضا النظر الى الجريمة من زوايا متعددة . وفى ظل مدرسة « أركان الجريمة » كان علم الجريمة يبحث عن مكافحتها من زاوية الأركان بصفة اساسية وأولها ركنها الشرعى ، أما الآن فقد اتسعت رقعة البحث بفضل المدرسة الوضعية — والمذاهب التى انبثقت عنها — فشملت أيضا زاوية العوامل الشخصية والاجتماعية التى تسببها . وكان من اثر ذلك أنها لفتت أنظار الشارعين الى اهمية بعض تدابير الأمن والوقاية التى لاتتعارض مع مبدأ المسئولية الخلقية فدخلت الشرائع المختلفة الواحدة بعد الأخرى فى صور شتى ، فضلا عن تدابير مفيدة أخرى : مثل العقوبات غير المحددة ، والعناية بتنويع المسجونين بحسب فئاتهم ، مع العناية بمعاملتهم فى سجونهم على نحو أجدى بكثير من غيره وأفعل فى تقويم أخلاقهم .

وكل ذلك بدون أن تنجح هـذه المدرسة فى تقـويض دعائم البنيان التشريعى القـائم فى كافـة الدول على أساس من ضرورة تحـديد أركان الجريمة تحديدا واضحا أولا دفعا لكل لبس أو افتئات على حريات الأفراد واطمئنان نفوسهم . وهكذا نشأ نوع من التعايش السلمى بين هذه المدرسة وبين المدرسة النيوكلاسـية ، بل نوع من الاندماج والتداخل هو الذى تمخض عن الأوضاع القائمة فى أغلب الشرائع المعاصرة .

وما يصدق على فكرة الخطأ العمـدى — وهو يقـوم على أساس من حرية الاختيار كما قدمت — يصدق أيضا على فكرة الخطأ غير العمدى . فبدون هذه الفكرة الأخيرة يتعذر أيضا التمييز بين حوادث القتل باهمال ، وحوادث القتل التى تجىء بدون عمـد ولا اهمال فننسبها الى « القضاء والقـدر » ، أو الى الصدف السيئة ، ونقصد بذلك أن ننفى عنها توافر الاثم الجنائى فى صـورة العمد أو الاهمال .

وفى الجملة فان كل ما يصـدق ـ من زاوية حـرية الاختيار ـ على القصد الجنـائى وهو الذى يعتبر الأساس القانونى الأول لفكرة الاثم ، وبالتالى للمسئولية الجنائية ، يمكن أن يصـدق ايضا على الاهمـال او الخطـأ غير العمدى وهو الذى يعتبر الأساس القانونى الثانى لفكرة الاثم التى تبنى عليها نفس المسئولية فى جميع الشرائع . وهـذا يقتضينا أن نقف برهة عند الخطأ غير العمـدى أو الاهمال بمقدار اتصاله بحـرية الارادة وذلك فى مبحث على حدة .

المبحث الثانى

الخطأ غير العمدى
بمقدار اتصاله بحـرية الارادة

لم يعرِّف قانون العقوبات المصرى ماهية الخطأ غير العمدى وان كان قد أعطى بعض صـور له مثـل الاهمال أو الرعونة أو عدم الاحتراز ... ولكن يمكن تعريفه بوجه عام بانه هو « التصرف الذى لا يتفق مع الحيطة التى تتطلبها الحيـاة الاجتماعية » (١) . كما قيل فى تعريف آخر ان الخطأ « هو كل فعل أو ترك ارادى تترتب عليه نتائج لم يردها الفـاعل مباشرة ولا بطريق غير مباشر ولكنه كان فى وسعه تجنبها » (٢) . هذا وقد أعطى المشرع المصرى فى المـادتين ٢٣٨ ، ٢٤٤ تعريفين متماثلين لكل من القتـل والايذاء خطأ ، وذلك لانه لا فارق بينهما فى الواقع من ناحيـة الأفعـال المـادية ولا الركن المعنوى وهو فى الحالين الاهمال أو الخطأ ، وكل الفارق بينهما هو أن النتيجة النهائية فى الحالة الأولى هى وفاة المجنى عليه متأثرا باصابته بينما هى فى الحالة الثانية شفاؤه منها .

ولا شبهة فى أن الخطأ قد يكون بفعـل ايجابى ، أو سلبى متى كان على الممتنع التزام قانونى أو تعاقدى بالتدخل فامتنع عنه عن اهمـال أو تفريط . ومن الجرائم غير العمدية فى القانون المصرى القتل الخطـأ (م ٢٣٨) ، والاصابة الخطأ (م ٢٤٤) ، والحريق باهمال (م ٣٦٠) ، وموت أو جرح البهائم خطأ (م ٣٨٩) ، وهرب المقبوض عليهم باهمـال الحراس (م ١٣٩) ، وفك الأختام بمعرفة الحراس أوباهمالهم (م ١٤٧) . ويجمع بينها كلها انتفـاء العمد كيما يحل محله كأساس أدبى للمسئولية ركن الخطأ غير العمدى وهو مشترك فى خصائصه . فالقتـل او الاصابة

---

(١) جارو جـ ٥ فقرة ٢٠٥٥ .

(٢) « الموسوعة الجنائية » جـ ٥ فقرة ٣٦٨ ص ٨٤٣ .

خطأ جريمة غير عمدية ، بمعنى أنه ينتفى فيها القصد الجنائى العام المطلوب فى الجرائم العمدية ، وهو ارادة ارتكاب الجريمة مع العلم بأركانها المطلوبة قانونا . ففيها تنصرف ارادة الجانى الى ارتكاب الفعل المادى دون نية تحقيق أى وضع اجرامى معين أو ترتيب أى ضرر مما يحظره القانون ويعاقب عليه . فالجانى يريد هنا ارتكاب الفعل دون تحقيق نتيجته المحظورة ، حين انه فى الجرائم العمدية يريد ارتكاب الفعل وتحقيق نتيجته المحظورة أيضا .

وبعبارة أخرى أن الركن المعنوى فى هذا النوع من الجرائم هو ارادة ارتكاب الفعل او الترك الخاطىء ارادة حرة مجردة عن أى قصد جنائى عام أو خاص . وبالتالى اذا انعدم قصد القتل أو الاصابة كانت الواقعة قتلا أو اصابة خطأ بشرط توافر الخطأ ، واذا انعدم الخطأ كانت الواقعة قضاء وقدرا ، لا تبعة فيها على أحد . ومن ذلك أن ينهار منزل على ساكنيه بفعل زلزال أو فيضان فيقتلهم أو يصيبهم ، أو أن يموت مريض أثناء اجراء جراحة له دون خطأ من الجراح .

وينبغى عدم الخلط بين انعدام القصد وانعدام الارادة ، فالارادة الحرة الآثمة شرط للمسئولية الجنائية فى جميع الجرائم عمدية كانت أم غير عمدية ، ويترتب على انعدامها امتناع المسئولية فى النوعين معا ، كما فى امتناع الاختيار الناجم عن حالة الضرورة (م ٦١) ، وكما فى امتناع الادراك للجنون أو للعاهة العقلية ، وللسكر أو للغيبوبة القهرية (م ٦٢) ، وبالنسبة للصغير الغير المميز (م ٦٤) (١) . فاذا انعدمت الارادة ما صح بعدئذ امكان البحث فى توافر العمد أو الخطأ بحسب الأحوال . اما القصد الجنائى فقد مر بنا تعريفه ، وعرفنا أنه شرط للمسئولية فى الجرائم العمدية وحدها .

الارادة بين الخطأ الجسيم وغير الجسيم

هذا وقد كان القانون الرومانى يفرق بين درجات ثلاث من الخطأ ، فاحش ، ومتوسط ، ويسير Culpa Iata, Ievis, Ievissima وكانت أية درجة منها تكفى للمسئولية المدنية بالتعويض . أما المسئولية العقابية فكان يلزم لها توافر الخطأ الفاحش أو بالأقل المتوسط . وهناك فريق كبير من شراح القانون ، خصوصا فى فرنسا ، يقيم حتى

---

(١) لذلك لا يعد دقيقا ما اصطلح عليه التعبير الفرنسى من وصف الجرائم غير العمدية بأنها غير ارادية ، على نحو ما فعل قانون العقوبات الفرنسى عندما قال فى المادة ٣١٩ :
Quiconque aara commis iavolontairement.

الآن تفرقة ثنائية ـ بدلا من هذه التفرقة الثلاثية ـ فيجعل الخطأ نوعين : فنوع منهما جسيم يستتبع المسئوليتين المدنية والجنائية معا ، وآخر يسير يستتبع المسئولية المدنية وحدها . وهم يؤسسونها على القول بأن التعويض المدنى مقصود به اصلاح ضرر لحق انسانا لم يخطىء مطلقا ، والموازنة بين عدم خطأ المضرور وخطأ الفاعل مهما كان يسيرا تقتضى وجوب التعويض .

كما يرون ان الخطأ المدنى المستوجب التعويض مستقل فى كيانه ووجوده عن الخطأ الجنائى المستوجب العقوبة فى الجرائم غير العمدية دون تلازم بينهما ، فقد يسال المضطر مدنيا (م ١٦٨ مدنى) ومثله الصغير والمجنون (م ٢/١٦٤ مدنى) ، ولا يسألون جنائيا . وقد يسأل السيد عن أعمال تابعه (م ١/١٧٤ مدنى) ، والوالد عن أفعال من هم تحت رعايته مدنيا (م ١٧٣ مدنى) ، ولا يسألان جنائيا .

وقد وجد القول بازدواج الخطأ صدى له فى بعض احكام المحاكم المصرية . ومن ذلك أن سيدة أهملت فى صيانة منزلها فسقط على شخص قتله ، وحكم ببراءتها لانعدام الخطأ المستوجب المسئولية الجنائية ، ولكن المحكمة المدنية رأت الزامها بتعويض ورثة القتيل (١) . كما رددت محكمة النقض فى بعض قضائها القول بأنه « لأجل وجود الجنحة يجب أن يكون الفعل أو الخطأ أشد خطورة من الفعل الذى تترتب عليه المسئولية المدنية » (٢) .

وهذه التفرقة بين الخطأين الجنائى والمدنى محل لاعتراضات جدية من كثيرين . فيعاب عليها ابتداء أنها تحكمية لا ضابط لها ، اذ متى يكون الخطأ يسيرا يفلت فيه الجانى من المسئولية الجنائية ، ومتى لا يكون ؟ . ان المعيار موضوعى بحت ، وجلى أن مدى الخطأ يمكن أن يتفاوت من ناحية تقدير الناس له تفاوتا كبيرا . ويعاب عليها أيضا أنها قد تؤدى الى افلات البعض من عواقب خطئهم أو اهمالهم ، غير متحملين سوى المسئولية المدنية وحدها ، والتى لا تثقل عادة كاهل الأغنياء ، خصوصا مع انتشار نظم التأمين المختلفة . حين أن القول بوحدة الخطأ أمر يزيد الترابط فيما بين القانونين الجنائى والمدنى فى مكافحة صور الاهمال المختلفة بطريقة فعالة .

كما أخذ على القول بازدواج الخطأ أن النصوص القانونية فى الميدانين الجنائى والمدنى معا واسعة تشمل كل صوره ، وقد لا تسمح بعمل تفرقة

---

(١) استئناف مصر فى ١٩٢٨/١/٢٨ المحاماة س ٩ رقم ١١٢ ص ٣٨٠ .

(٢) نقض ١٩١٦/٩/٢٣ مج س ١٨ عدد ٢٧ ، ومحكمة الاسكندرية فى ١٢/١٤ سنة ١٩٢٩ المحاماة س ١٠ رقم ٢٩٨ ص ٥٩٨ .

يكون من جرائها حدوث تناقض بين الحكم الجنائى عنـدما يقضى بالبراءة، والحكم المدنى عنـدما يقضى بالتعويض عن نفس الخطـأ الواقع من نفس الشـخص .

أما عن القـول بأن المسئوليـة المدنيـة يمكن أن توجد مستقلة عن الجنائية كما هى الحال فى مسئولية السيد ـ مدنيا لا جنائيا ـ عن أعمال تابعه ، والوالد عن أعمـال ولده ، فهو أمر لا يرجع الى تفـاوت فى درجة الخطأ بين المسئوليتين المدنية والجنائية ، وانما الى أن القانون المدنى يقيم فى مثل هذه الأحوال قرائن قانونية معينة عن اهمال المسئول فى مراقبة من هم تحت رعايته كما مر بنا القول ، حين يجهل القانون الجنائى الخطـأ المفترض بقرائن . فكأن كل الفارق بين القانونين هو فى عبء اثبات الخطأ وطريقته لا فى درجته أو نوعه .

ويميل الرأى الشائع فى فقهنا المصرى الى تفضيل القول بوحدة الخطأ وبالتالى أن أى قدر منه يكفى للمسئولية الجنائية ، ومهما كان يسيرا (١) ، على أن ثمـة جانبا ملحـوظا منه يأخذ بنظـرية ازدواج الخطأ ويدافع عنهـا (٢) .

أما محكمتنا العليـا فبعد القول بازدواج الخطـأ فى بعض أحكامهـا القديمة مالت منذ سنة ١٩٣٩ حتى الآن الى الأخذ بنظرية وحدة الخطـأ فى نطاق المسئوليتين الجنائية والمدنية فى أكثر من حكم (٣) ، بما يترتب على ذلك من « أن الحكم الجنائى متى نفى الخطـأ عن المتهم وقضى له بالبراءة يكون فى ذات الوقت قد نفى الأساس المقـامة عليه الدعوى المدنيـة ، ولا تكون المحكمة فى حاجة لأن تتحدث فى حكمها عن هـذه الدعوى وتورد فيه أسبابا خاصة بها (٤) » .

وفى فرنسا أيضا ذهبت محكمة النقض فى حكم مبدأ منذ ١٨ ديسمبر

---

(١) راجع الأستاذ على بدوى ص ٣٨٠ والدكتور القللى « المسئولية » ص ٢١٩ والاستاذ مصطفى مرعى « المسئولية المدنية » فقرة ٥٥ والدكتور السعيد « الأحكام العامة » ص ٤٢٧ والأستاذ محمود ابراهيم « الخاص » ص ١٤٠ والدكتور أبو السعود فقرة ٢٣٢ ص ٢٧٣ .

(٢) راجع الأستاذ أحمـد نشأت فى الاثبـات فقرة ٩٥٤ وجرانمولان جـ ٢ فقرة ١٥٠٣ .

(٣) نقض ١٩٣٩/١٢/١٤ المحاماة س ٢٠ رقم ٢٩٤ ص ٢٦١ وحكم من الدائرة المدنية فى ١٩٣٩/١/١٢ المحاماة س ١٩ رقم ٤٤٣ ص ١١١٦ .

(٤) نقض ١٩٤٣/٣/٨ رقم ٦٨٧ س ١٣ ق وراجع نقض ١٩٤٦/٤/٢٩ المحاماة س ٢٧ ملحق جنائى رقم ٩٩ .

سنة ١٩١٢ – أى قبل أن تعتنق ذلك محكمتنا العليا – الى القول بوحدة الخطأ الجنائى والمدنى ، وبأن اى قدر منه يكفى للمسئولية الجنائية ، ومهما كان يسيرا (١) ، واستقر على ذلك القضاء الغالب منذ ذلك الحين حتى الآن . كما استقر عليه قبل مصر وفرنسا القضاء البلجيكى ، واقره الشارع هناك بنص صريح (٢) .

أما الفقه الفرنسى فله شأن آخر ، ويبدو أن الغالب منه لا يزال عند رأيه القديم لا يحيد عنه ، من ناحية القول بازدواج الخطأ الى جنائى ومدنى ، وأن الخطأ اذا كان تافها يسيرا يصح الا يستتبع العقوبة الجنائية، ومع ذلك يستوجب مسئولية فاعله بتعويض الضرر المترتب عليه ، وذلك استنادا الى الاعتبارات القوية الى أشرت اليها فيما سلف (٣) . وان كان النادر منه يميل عن القول بازدواج الخطأ الى القول بوحدته(٤) ، كما أن منه من يأخذ بنظرية وحدة الخطأ من مبدأ الأمر تمشيا مع قضاء النقض هناك (٥) .

ومع التسليم بوجاهة جانب من الاعتراضات النظرية التى وجهت الى نظرية ازدواج الخطأ نرى من جانبنا انها احيانا قد تكون اقدر على مواجهة واقع الحياة العملية ، بما يتوافر فيها من مرونة من شأنها أن تترك للقاضى فسحة كافية من الحرية فى تقدير المسئوليتين الجنائية والمدنية بما يتلاءم مع وقائع كل حالة على حدة ، دون ضرورة من الربط بينهما ربطا قد لا يحقق معنى العدالة على الوجه المطلوب فى جميع الأحيان . هذا بالاضافة الى أن العقوبة الجنائية أمر خطير مقصود به معاقبة الجانى لا اصلاح الضرر الناجم عن فعله ، والعصمة على أية حال

---

(١) نقض فرنسى مدنى فى ١٨/١٢/١٩١٢ سيرى ١٩١٤–١–٥٢٤٠ .

(٢) نقض جنائى بلجيكى فى ١/٣/١٨٩٤ سيرى ١٨٩٥ – ٤ – ٣٠ .

(٣) راجع جارو جـ ٥ فقرة ١٧٧٦ وجارسون م ٣١٩ ، ٣٢٠ فقرة ١٦ وفيدال ومانيول فقرة ١٣٦ وهامش ٣ ودونديه دى فابر فقرة ١٢٦ . ومن شراح القانون المدنى أبرى ورو Cours de Droit Civil Francais جـ٨ فقرة ٧٦٩ مكرر وهامش ١٨ تعليق أسمان على حكم نقض فى ٢٩/٧/١٩٢٤ سيرى ١٩٢٤ – ١ – ٣٢١ وريبير فى تعليقه على نفس الحكم فى داللوز ١٩٢٥ – ١ – ٥ .

(٤) جارو جـ ٥ فقرة ٢٠٥٥ ، ٢٠٥٦ .

(٥) راجع مورل Morel فى تعليقه على حكم نقض فى سيرى ١٩١٤–١–٢٩٤ . وللمزيد فى هذا الموضوع راجع جرائم « الإهمال فى القانون المصرى » للدكتور أبواليزيد على المتيت ص ٢٤ ، ٥٤ – ٦٦ .

ليست فى مقدور أى انسان ، فلا محل للعقوبة الجنائيـة الا عندما يكون الخطأ على جانب ملحـوظ من الخطـورة بحيث تصـح فيه غاية الردع والتأديب ... وأين ذلك من خطأ مسلم مقدما بأنه عادى تافه قد يصدر من أى انسـان ، ولو كان يجمع الى الحرص فى تصرفاته اسـتقامة الخلق وسلامة التفكير ؟ .

ثم ان المسئولية الجنائية وثيقة صلة بفكرة الاثم كما قلت فى مناسبة سابقة حين ان المسئولية المدنية تكاد أن تكون فى صور كثيرة مستقلة تماما عن هذه الفكرة . ومن المتصور أن يكون الخطأ الجسيم كاشفا عن معنى الاثم أكثر بكثير مما قد يكشف عنه الخطأ اليسير الذى قد لا تربطه فى الغالب اية صلة حقيقية بالاثم ، ولا بالمسئولية الخلقية للانسان عن أفعاله .

وهنا ينبغى أن يراعى أيضا أنه اذا كان الاثم يتطلب ارادة حرة حتى يرتبط بالسلوك الخلقى ، فليس كل فعل نابع من هذه الارادة الحرة ينبغى أن يعتبر مخالفا للسلوك الخلقى ، وبالتالى آثما ، حتى ولو أدى — بغير عمد طبعا — الى ايذاء انسان برىء او الى وفاته ما دام لا يوجد خطأ حقيقى على درجة من الجسامة يكشف عن الاثم فى صورة اهمال حقيقى ثابت ، أو رعونة ، أو عدم احتراز ... والى المدى الذى يستأهل تدخل الشارع بتقرير العقوبة ، وتدخل القاضى بتوقيعها .

وينفى الاثم انتفاء الاختيار ، كما يمكن أن ينفيه أيضاً تفاهة الخطأ الذى يصح أن يصدر من اى انسان ولو كان هو بعينه رب الأسرة المعنى بشئون نفسه ، هذا الخطأ الذى لا تصح فيه غاية الردع والتأديب التى تقع فى الأساس من حلول الشرائع الوضعية وهى مستمدة من المدارس التى تؤمن بحرية الاختيار فى الخطأ العمدى كما تؤمن به فى الخطأ غير العمدى .

ولهذا الاعتبار نفسه فان عقوبة مرتكب الجريمة غير العمدية لا ينبغى أن تتدرج نحو القسوة بحسب جسـامة الجريمة فى نتيجتها النهائية بل بحسب جسامة الخطأ أو الاثم فى ذاته . فالعقوبة الجنائية تهدف الى تقويم اعوجاج الجانى ، وهذه هى وظيفتها الخلقية المؤسسة على حرية الاختيار ، ولذا ينبغى أن تتناسب تناسبا طرديا مع جسـامة الاثم . اما التعويض المدنى — وهو يهدف الى اصلاح الضرر الناجم عن الجريمة — فهو الذى ينبغى وحده أن يتناسب مع جسامة الضرر .

وقد كان التشريع العقابى المصرى يأخذ بهذه القاعدة على وجه مطلق فيما سبق . ولكن المـادة ٢٣٨ — بعد تعديلها بالقانون رقم ١٢٠ لسـنة ١٩٦٢ — أصبحت تنص على عقوبة الحبس مدة لا تقـل عن ستة أشـهر والغرامة التى لا تجاوز مائتى جنيه أو احدى هاتين العقوبتين على جنحة

القتل الخطأ بدون ظروف مشددة . ولكن — وهذا هو الأمر الهام — تنص فى فقرتها الثالثة على أنه اذا نشأ عن الفعل وفاة أكثر من ثلاثة اشخاص فانه يصبح معاقبا عليها بالحبس مدة لا تقل عن سنة ولا تزيد على سبع سنين (!!) . كما أن المادة ٢٤٤ منه تنص على أنه يعاقب بالحبس لمدة لا تزيد على سنة والغرامة التى لا تتجاوز خمسين جنيها أو باحدى هاتين العقوبتين على جنحة الجرح الخطأ ، لكنها تنص فى فقرتها الثالثة على أنه اذا نشأ عن الجريمة اصابة اكثر من ثلاثة اشخاص ... فان العقوبة تصبح هى الحبس مدة لا تقل عن سنة ولا تزيد على خمس سنين (!!) .

وتقرير ظروف مشددة فى جرائم القتل والاصابة خطأ تتصل بمدى جسامة الخطأ المسند الى الجانى أمر لا اعتراض لنا عليه من ناحية المبدأ وذلك كالاخلال الجسيم بأصول الوظيفة أو المهنة أو الحرفة ، او كتعاطى المسكر أو المخدر عند ارتكاب الخطأ ... لكن تقرير ظروف مشددة ترجع الى محض جسامة النتيجة النهائية أمر يتعارض حتما مع الأساس الخلقى للمسئولية الجنائية ومع وظيفة العقوبة وهى تهدف أولا الى تقويم اعوجاج الجانى ، ولذا ينبغى أن تتناسب مع مدى الاثم لا مع مدى جسامة النتيجة .

وحبذا لو امكن تخفيف مدة الحبس هنا ، فان العقوبة السالبة للحرية فى جرائم غير عمدية تلاقى بوجه عام اعتراضا ضخما من الفقه الى حد أن العلامة الايطالى فرى Ferri ينادى بأن عقوبة الحبس لا مبرر لها اطلاقا فى جريمة القتل الخطأ (١) . فما بالك اذا كانت هذه العقوبة فى القتل الخطأ قد تصل الى عشر سنين اذا نشأ عن الفعل وفاة أكثر من ثلاثة اشخاص وأيضا اذا وقعت الجريمة نتيجة اخلال الجانى اخلالا جسيما بما تفرضه عليه أصول وظيفته أو مهنته أو حرفته أو كان متعاطيا مسكرا او مخدرا عند ارتكابه الخطأ الذى نجم عنه الحادث (م ٢/٢٣٨ ، ٣) . وفى الاصابة الخطأ قد تصل الى خمس سنين اذا توافرت نفس هذه الظروف المشددة (راجع م ٢/٢٤٤ ، ٣) (٢) . ثم هل ادى هذا التشديد فعلا الى

---

(١) La Sociologie Criminelle 1893 P. 368

(٢) وقد أبديت هذا الاعتراض عند مناقشة المشروع « بلجنة مراجعة التشريعات الجنائية » بجلسة ١٩٦٢/٦/٢٢ وكانت النية متجهة إلى جعل بعض صور القتل والاصابة الخطأ جنايات معاقبا عليها بالسجن!! ولكن اللجنة اكتفت بالأغلبية بالتشديد على النحو المبين بعاليه. ومما يجدر ذكره هنا أن حتى عقوبة الحبس القصير المدة تلاقى الآن اعتراضا متزايدا لدى بعض الجنائيين الذى يرى أنها قد تؤدى إلى تحطيم مستقبل المحكوم عليه . وحبذا لو أمكن فى الجنح غير العمدية — عندما لا يكون الخطأ جسيما — الاكتفاء بالغرامات التى يمكن تشديدها إلى حد واضح مع بعض العقوبات الأخرى التى لا تصل إلى سلب الحرية مثل الحرمان من بعض الحقوق والمزايا الهامة ، كحق شغل بعض الوظائف العامة، وسحب رخصة القيادة والمصادرة.. بالنسبة للمتهم البادىء . أما بالنسبة للمتهم العائد فيمكن الحبس الذى ينبغى أن تطول مدته كلما تعددت مرات العود .

انخفاض فى الحوادث التى من هــذا القبيل أم لا منذ سنة ١٩٦٢ لغــاية الآن ؟ . . .

ان جميع الاحصائيات تقول ان هذه الجنح فى تزايد ضخم مستمر منذ ذلك التاريخ لغاية الآن . وقد يقال ان هذا التزايد وثيق صلة بتزايد حركة المرور فى المدن الكبرى الى حــد الاختناق ، وعلى الطرق الزراعية بالتبعية ، كما هو وثيق صلة بالنمو الصناعى ، وضعف أداء بعض المرافق العامة . ولكن من العسير جداً على أية حال أن يقال ان تشديد العقوبات فى هذا النوع من الجرائم منذ سنة ١٩٦٢ كان له أى أثر فعال فى مكافحتها ولو على نحو أو آخر .

هل من تعارض بين الخطأ وحرية الاختيار ؟

وقد اعتقد بعض خصوم حرية الاختيار من علماء المدرسة الوضعية الايطالية ان مسئولية الجناة عن الجرائم غير العمدية تنفى بذاتهــا امكان اعتبار هــذه الحرية أساسا صالحا للمسئولية الجنائية بوجه عام « فاذا جرح شخص آخر خطأ كيف يقال بانه اختار الجريمة وهو أول من يتألم من اصابة المجنى عليه ولم تنصرف ارادته الى هذه الاصابة التى حدثت مطلقا كما هو الفرض . أين هى المسئولية الخلقية التى تبنى عليها المسئولية الجنائية فى هذه الحالة ، وما هى قواعد الخلق القويم التى خالفهــا عامدا والتى يستقبحها ضميره ؟ ! » (١) .

ولا ريب أن هذا النقد من أضعف ما يمكن أن يوجه الى مبدأ حرية الاختيار ، بوصفه أساسا صالحا للمسئولية الجنائية . وذلك لأن العمد غير الارادة كمــا سبق أن بينت ، وانتفاء الأول لا ينفى توافر الثانيــة . فالعمد يتضمن حرية الارادة ولكن حرية الارادة لا تتضمن العمد ، ومن ثم ففى الجرائم غير العمدية يوجد خطأ ارادى وان كان غير متعمد . وهــذا الخطأ الارادى يتطلب توافر الارادة الحرة التى وجهت سلوك الجانى نحو الوقوع فى الخطأ . فالجانى اذاً قد اختار الخطأ بصرف النظر عن نتيجته فىذاتها وبصرف النظر عما اذا كان هو قد توقع هذه النتيجة أو لم يتوقعها. وهذا لا ينفيه مطلقا ان يكون الشخص الذى تسبب فى ايذاء المجنى عليه بخطئه أو برعونته أول من تألم من هذا الجرح الذى لم يتوقع حصوله .

ولذلك فان كافة الشرائع تعامل الجانى غير المتعمد معــاملة تختلف تماما عن معاملة الجانى الذى تعمد ارتكاب الفعل واحداث نتيجته المباشرة. ومن ذلك نجد أن التشريع المصرى يعتبر جنحا جميع جرائم الخطأ والاهمال

---

(١) عن « المسئولية الجنائية » للدكتور محمد مصطفى القللى . المرجع السابق ص ٧ .

ويخرجها من طائفة الجنايات (راجع المواد ٢٣٨ ، ٢٤٤ ، ٣٦٠ ع) . فلا توجد جناية واحدة غير عمدية فيه . كما أخرج نفس التشريع لنفس السبب أفعالا كثيرة غير عمدية من نطاق العقاب بالكلية مع أنها تخضع للعقاب عندما تكون عمدية .

وعلة المغايرة فى المعاملة لا ترجع الى تفاوت فى نوع الارادة الآثمة التى صاحبت السلوك المعاقب عليه ، بل ترجع الى تفاوت فى درجة الارادة الآثمة التى يكشف عنها سلوك الجانى ، حتى مع التسليم بانه فى الحالين حكم مختار . ولذا كان من شأن الاكراه أو حالة الضرورة نفى المسئولية فى الحالتين معا : عند توافر الخطأ العمدى ، وعند توافر الخطأ غير العمدى .

فالمسئولية الخلقية التى تبنى عليها المسئولية الجنائية متوافرة فى الخطأ العمدى كما هى متوافرة فى الخطأ غير العمدى . وقواعد الخلق القويم يخالفها الجانى عندما تتجه ارادته الى ارتكاب الجريمة العمدية كما يخالفها عندما تتجه الى ارتكاب أفعال متنوعة من الرعونة ، أو الخطأ ، أو الطيش ، أو عدم التبصر ، أو ما فى حكمها . ولا محل لأى نقد صحيح يوجه الى مذهب حرية الاختيار من هذه الزاوية : زاوية المساءلة عن الجرائم غير العمدية التى أقرتها المدرسة التقليدية كما أقرتها المدارس اللاحقة لها .

هذا وقد تصور فريق من الفقهاء أن الجريمة غير العمدية ربما تصدر عن طابع نفسى متميز عن طابع الجريمة العمدية، الا أن هذا النظر فى غير محله أيضا ويعارضه الاتجاه السائد ، وذلك « لأن من يقبل على نفسه ازهاق حياة الغير عمدا ، جدير كذلك بأن يتسبب فى ازهاقها اهمالا . وعدم الاكتراث بسلامة الغير ينشأ من ذات المصدر الذى يعزى اليه قتل الغير عمدا ، الا وهو انعدام التقوى وعدم وجود الحرص على أمن الآخرين(١) » .

وقد تعرض « المؤتمر الدولى الرابع للدفاع الاجتماعى » الذى عقد فى ميلانو سنة ١٩٥٦ لهذا الموضوع ، فذكر دى ليتالا Delitala استاذ القانون الجنائى بجامعة ميلانو أن « مرتكبى الجرائم غير العمدية لايشكلون فئة معينة typologie من المجرمين تتميز بخصائص بيولوجية ونفسية ، ولذلك فان من رأيه أن الخطأ الواعى أى الاهمال المصحوب بتمثل النتيجة الضارة وتوقعها وعدم العمل رغم ذلك على تفاديها يشبه الى حد بعيد الجريمة العمدية (٢) .

---

(١) راجع «فكرة القصد وفكرة الغرض والغاية فى النظرية العامة للجريمة والعقاب» للدكتور رمسيس بهنام فى مجلة الحقوق س ٦ ، ١٩٥٢ — ١٩٥٤ ص ٦٤ .

(٢) Rev. Sc. Crim. 1956 p. 600

وقرر الطبيب دوبلينو Dublineau أن الدراسات الخاصة بالتحليل النفسى وعلم البيولوجيا تدل على عمق العلاقة بين الجرائم العمدية وغير العمدية ، فلدى مرتكبى هـذه الجرائم جميعها استعداد لعدم الخضـوع للقواعد الاجتماعية .

وقد اتفق أعضاء القسم البيولوجى والنفسى من أقسام هذا المؤتمر على أن اثم المسئولية العقابية عن الجرائم العمدية هو من نفس نوع الاثم الذى يقع فى الظروف المؤثرة فى الجرائم التى ترتكب ضد الحياة وسـلامة الجسد سواء كانت هذه الجرائم عمدية أم غير عمدية (١) » .

وهذا يشير الى صحة ما لاحظته آنفا من أن الاثم الذى يقع فىالأساس من المسئولية العقابية عن الجرائم العمدية هو من نفس نوع الاثم الذى يقع فى الأساس من المسئولية عن الجرائم غير العمـدية . فلا يوجد فارق من ناحية توافر حرية الارادة التى تلزم — بنفس المقدار — فى النوعين معا ، بل ان الفارق هو فى ارادة السلوك الخـاطىء ونتيجته معا فى الجـرائم العمدية ، وارادة السلوك الخاطىء بغير نتيجة فى الجرائم غير العمـدية ، وهذا فارق فى عمق الارادة وبالتالى فى عمق الاثم لا فى مبدأ لزومهما ، وهو على أية حال فارق ضـخم وعلى أسـاس منه أقيم التفاوت الطبيعى فى المعاملة التشريعية بين النوعين .

المبحث الثالث

تخفيف المسئولية وتشـديدها بمقـدار اتصالهما بحـرية الارادة

المسئولية المخففة وحرية الارادة

يعرف التشريع العقـابى المصرى مظاهر متعددة لتخفيف مسـئولية الجانى مؤسسة على أسباب متصل بعضها بموضوع مدى حرية الجـانى فى اختيار الطريق الآثم الذى سلكه ، وغير متصل بعضها الآخر بموضوع هذه الحرية . ومن ذلك مثلا امكان الحكم على الجانى بالحد الأدنى للعقوبة، وهذا يملكه القـاضى بغـير حاجة لنص خاص . ومنها امكان النزول عن الحد الأدنى للعقوبة المقـررة فى الجنايات ، وذلك بمقتضى نظـام الظروف القضائية المخففة ، وذلك « اذا اقتضت أحوال الجريمة المقـامة من أجلها

---

(١) راجع « العود الى الجريمة والاعتياد على الاجرام » للدكتور احمد عبد العزيز الألفى . المرجع السابق ص ٧٤ .

الدعوى العمومية رأفة القضاة » ، فانه يجوز تبديل العقوبة بأخف منها طبقا لنظام معين بينته المادة ١٧ ع التى لها ما يقابلها فى الشرائع الأجنبية ، وبوجه خاص فى الشرائع الفرنسية والبلجيكية ، والهولندية والانجليزية .

و « أحوال الجريمة » التى ورد ذكرها فى المادة ١٧ من تشريعنا العقابى « لا تنصب فقط على مجرد وقائع الدعوى ، وانما تتناول بلا شك كل ما تعلق بمادية العمل الاجرامى من حيث هو ، وما تعلق بشخص المجرم الذى ارتكب هذا العمل ، وشخص من وقعت عليه الجريمة ، وكذا كل ما أحاط بذلك العمل ومرتكبه والمجنى عليه من الملابسات والظروف بلا استثناء ، وهو ما اصطلح على تسميته بالظروف المادية والظروف الشخصية ، وهذه المجموعة المكونة من تلك الملابسات والظروف التى ليس فى الاستطاعة بيانها ولا حصرها ، هى التى ترك لمطلق تقدير القاضى أن يأخذ منها ما يراه هو موجبا للرأفة » (١) .

فهذه الظروف واسعة النطاق جدا لا تنصب فقط على مجرد الاحوال أو الظروف التى تتعلق بمادية العمل الاجرامى من حيث هو ، بل أيضا على كل مايحيط بالجانى من ظروف شخصية تكون قد انقصت من حريته فى الاختيار الى مدى أو الى آخر ، ولم تصل الى اعدام هذه الحرية بتاتا ، لأنه اذا تحقق هذا الفرض الأخير انتفى الاثم من الجانى ، فى صورة عمد أو اهمال ، ولا مسئولية حيث ينتفى العمد والاهمال معا ، لانتفاء الارادة الحرة الآثمة .

ونظام الأعذار القانونية يسمح أيضا للمحكمة — أو يوجب عليها أحيانا — الحكم بعقوبة الجنحة فى واقعة معتبرة جناية — أو كانت معتبرة كذلك فى القانون . والأعذار القانونية وثيقة الصلة بمدى توافر حرية الاختيار عند الجانى ، وتقوم بصفة أصلية على التسليم بتوافر ارادة حرة لديه ، وان كانت مقيدة بظروف معينة تحد منها ، وتجيز — أو تستوجب — بالتالى تخفيف مسئوليته الى مدى أو الى آخر .

والأعذار القانونية فى تشريعنا العقابى ثلاثة وهى : عذر حداثة السن من ١٥ الى ١٨ سنة (راجع م ٧ ، ٢/١٥ من القانون رقم ٣١ لسنة ١٩٧٤ بشأن الأحداث) ، وعذر قتل الزوجة الزانية متلبسة بالزنا هى ومن يزنى بها (م ٢٣٧) ، وعذر تجاوز حدود حق الدفاع الشرعى بنية سليمة (م ٢٥١) . ففى هذه الأعذار الثلاثة للمحكمة — بل عليها أحيانا —

---

(١) نقض ١٩٣٤/١/٨ القواعد القانونية ج ٣ رقم ١٨١ ص ٢٣٥ .

أن تحكم على المتهم بعقوبة الحبس بدلا من عقوبة الجناية المقررة أصلا للواقعة .

والأساس الفلسفى لعذر حداثة السن ينبغى أن يكون فى عدم اكتمال الادراك لدى الحدث فى هذه المرحلة (الى سن الثامنة عشرة) أكثر مما هو فى عدم اكتمال الارادة لديه ولنا الى ذلك عودة تفصيلية فى الفصل المقبل .

أما عذر قتل الزوجة الزانية هى ومن يزنى بها عند تلبسهما بالزنا فقد نصت عليه المادة ٢٣٧ ع عندما قالت : « من فاجأ زوجته حال تلبسها بالزنا وقتلها فى الحال هى ومن يزنى بها يعاقب بالحبس بدلا من العقوبات المقررة فى المادتين ٢٣٤ و ٢٣٦ » . والعقوبات المقررة فى هاتين المادتين الأخيرتين هى الأشغال الشاقة المؤبدة أو المؤقتة المقررة للقتل العمد من غير سبق اصرار أو ترصد (م ٢٣٤) ، والأشغال الشاقة أو السجن من ثلاث سنوات الى سبع المقررة للجرح أو الضرب المفضى الى الموت بدون سبق اصرار او ترصد (م ٢٣٦) .

والقانون المصرى لا يعرف الاستفزاز كعذر قانونى مخفف الا فى هذه الحالة دون غيرها ، حين يجعل بعض الشرائع الأجنبية من استثارة المجنى عليه للجانى عذرا مخففا عاما على جرائم القتل ، ومن ذلك المادة ٣٢١ من قانون العقوبات الفرنسى التى تعتبر وقوع القتل من الجانى نتيجة للضرب أو الايذاء الشديد من المجنى عليه عذرا مخففا . كما يعتبر القانون الانجليزى اثارة المجنى عليه للجانى بالقول أو بالفعل سببا يغير وصف القتل العمد Murder الى صورة من صور القتل بغير عمد Manslaughter

والمصدر التاريخى له هو فى بعض النظم الرومانية القديمة ، وبخاصة ما كان يتعلق منها بنظام المحاكم المنزلية وسلطان الرجل على زوجته وأولاده . وقد توسع فيه الجنائيون الفرنسيون القدامى حتى أنهم طبقوه على الأب اذا قتل ابنته الزانية وشريكها ، ثم احتفظ به الشارع الفرنسى لأنه رأى أن يضع فيه قيودا جمة تحول دون تسرع المحلفين فى التقرير بعدم الادانة لو أنه ترك الأمر لمطلق تقديرهم ، فلم يقصد به فى الأصل وضع عذر معف من العقاب كما قد يتبادر الى الذهن لأول وهلة .

والأساس الفلسفى لتقرير هذا العذر هو حالة الاستفزاز التى تلازم غالبا هذه الجريمة . أو بعبارة أخرى أن المادة ٢٣٧ تنشىء قرينة قانونية قاطعة لمصلحة الزوج المخدوع بأنه كان فى حالة من الانفعال الوقتى التى أثرت فى حريته فى الاختيار ، وهو اعتبار شخصى بحت يمثل الحكمة من العذر وعلة وجوده ، وهو لا يمس فى شىء ماديات الجريمة التى لا تخرج

عن كونها قتلا عمدا ، أو ضربا مفضيا للموت بكل أركانها ونتائجها الموضوعية (١) .

* * *

ومما قد يتصل ايضا بالجبر والاختيار فى الشرائع الوضعية بوجه عام موضوع الدفاع الشرعى (م ٢٤٥ — ٢٥٠ ع مصرى) وكذلك عذر تجاوز هذا الدفاع بنية سليمة (م ٢٥١) . وقد نصت هذه المادة الأخيرة على أنه « لا يعفى من العقاب بالكلية من تعدى بنية سليمة حدود حق الدفاع الشرعى أثناء استعماله اياه دون أن يكون قاصدا احداث ضرر أشد مما يستلزمه هذا الدفاع . ومع ذلك يجوز للقاضى اذا كان الفعل جناية أن يعده معذورا اذا رأى محلا لذلك وأن يحكم بالحبس بدلا من العقوبة المقررة فى القانون » .

وشرط امكان التمتع بهذا العذر هو ابتداء توافر اركان الدفاع الشرعى . وهذا الدفاع يعد فى تشريعنا العقابى من أهم التطبيقات العملية المباشرة لنظرية الاباحة كما أشارت اليها المادة ٦٠ ع ، وقد حددت أحواله وقيوده المواد من ٢٤٥ الى ٢٥١ . ومنذ ايام الرومان كان الدفاع الشرعى سببا معروفا لامتناع المسئوليتين الجنائية والمدنية معا ، كما يتضح من اقوال الفقيه جايوس فى المتون Les Institutes ، والخطيب الشهير شيشرون Ciceron ، ثم انتقل الى التشريع الفرنسى القديم بوصفه سببا مانعا للعقاب فى بعض الأحيان عند الحصول على خطاب بالغفران lettre de rémission ثم أصبح سببا للاباحة فى أول تشريع للثورة الفرنسية .

وقد اختلفت الآراء فى تحديد أساس عدم استحقاق العقاب عند توافر الدفاع الشرعى . فأسنده بعض الفرنسيين فى القرن الثامن عشر الى نظرية العقد الاجتماعى ، قائلين ان من شروط هذا العقد أن تتولى الدولة الدفاع عن الأفراد الا اذا لم تتمكن لسبب ما ، فيتولى كل فرد الدفاع عن نفسه بنفسه . وأسنده عدد منهم — ولا يزال — الى نظرية الاكراه ، على أساس أن أى عدوان يسلب المعتدى عليه حريته فى الاختيار فلا تبقى

---

(١) راجع فى هذا العذر جارو ج ٢ فقرة ١٣٩ وشوفو وهيلى ج ٤ فقرة ١٤٦٧ وجارسون م ٣٢٤ فقرة ٢٩ وبلانش ج ٥ فقرة ٥٢ ، ومؤلفنا فى « جرائم الاعتداء على الأشخاص والأموال فى القانون المصرى » طبعة سادسة ١٩٧٤ ص ٨٧ — ٩٦ ، والدكتور عبد المهيمن بكر المرجع السابق ص ٩٣ — ١٠١ .

الا غريزة البقاء بسلطانها الذى يتجاوز فى قوته سلطان القانون (١) .

كما أسنده آخرون الى حالة الضرورة ، بالاقل عندما يكون التناسب كافيا بين قوة الاعتداء والقوة التى تستخدم فى دفعه ، والضرورة بدورها تنال من حرية اختيار المضطر الى مدى أو الى آخر ولنا عودة الى ذلك فى موضع لاحق .

وحاول الفيلسوف الألمانى هيجل Hegel تعليل الدفاع الشرعى بقوله أن عدوان فرد على فرد نفى لسلطان القانون ، ودفع هذا العدوان نفى لهذا النفى ، فهو بالتالى اثبات لسلطان القانون . كما حاول غيره تعليله بالقول ان الدفاع الشرعى يتضمن مقارنة بين حقين يتنافى أحدهما مع وجود الآخر ، فينبغى تضحية حق المعتدى احتراما لحق المعتدى عليه ، لأنه أقوى قدرا واجدر منه بالحماية .

وتلتقى الشرائع كافة فى عدم العقاب على الدفاع الشرعى ، لكنها تختلف فى تحديد نطاقه ، فبعضها يجعل منه سببا عاما للاباحة على كل جرائم النفس والمال التى تقع من المدافع على المعتدى ، ومنها الشرائع الايطالية والألمانية والهولندية والسويدية والهنغارية والأسبانية . ومن ناحية المصلحة التى يرد عليها الاعتداء نجد من الشرائع ما لا يعينها ، ويبيح الدفاع بالتالى عن كافة المصالح على حد سواء ، ومنها الشرائع الايطالية والألمانية والنمساوية والسويسرية .

ذلك حين تحصر شرائع اخرى المصالح التى يجوز دفع الاعتداء عليها فى نطاق دون آخر ، ومنها الشرائع الهنغارية والهولندية والأسبانية وبعض الولايات السويسرية . وكلها تلتقى عند اباحة الدفاع عن نفس المدافع ، لكنها تتفاوت فى شأن مدى اباحة الدفاع عن المال ، وعن نفس الغير . وقد انتهج تشريعنا المصرى خطة اطلاق حق الدفاع عن نفس المدافع ونفس

---

(١) لذا يرى الفقيه الايطالى كرارا Carrara مثلا أن أسباب الإباحة يمكن أن تدخل فى الركن الأدبى أو المعنوى للجريمة لاعتقاده أن الاعتداء الذى يبيح الدفاع الشرعى من شأنه أن ينال من حرية الاختيار فينفى بالتالى الركن المعنوى . وتبرير الإباحة على هذا النحو قيل فى نقده إنه إن كان يصلح فى حالة الدفاع الشرعى فهو لا يصلح لتبرير حالات الإباحة الأخرى التى لا تنفى حرية الاختيار مثل حق الجراحة وحق مزاولة الرياضة .

وعلى أية حال فان هذا النقد لا يمكن أن يمس صحة القول بمساس الاعتداء الذى لا يمكن دفعه بوسيلة أخرى بحرية الاختيار لدى المدافع . ولا تعارض بين هذا القول وبين القول بأن الإباحة تستند أيضاً إلى نص صريح ، كما تستند الإباحة في سائر صورها الأخرى التى تتوافر فيها حرية الاختيار إلى نصوص صريحة فى القانون .

غيره وقيده بالنسبة للدفاع عن المال بقيود تافهة تكاد تكون نظرية صرف، وفعل ذلك أيضا التشريع الفرنسي .

وايا كان الرأى الصائب فى تعليل الدفاع الشرعى كسبب اباحة ، وتعليل تجاوزه بحسن نية كعذر قانونى ، فانه مما لا يتعارض مع اى تعليل القول بأن الاعتداء على النفس أو المال ، او عليهما معا ؛ يثير فى الانسان انفعال غريزة الدفاع عن النفس والمال وحب البقاء ، وهى تنال بلا ريب ولو منالا جزئيا من حرية الاختيار ، خصوصا متى توافرت جميع الأركان القانونية المطلوبة فى الدفاع الشرعى ومنها ركن تعذر الاحتماء فى الوقت المناسب برجال السلطة العامة لدفع الاعتداء ، فهذا الاعتبار يقع فى الأساس من تقرير الشارع لمبدأ الاباحة فى الدفاع الشرعى مع وضع جملة ضوابط وقيود له حتى لا يساء استخدام الحق فيه .

ماذا عن أثر العواطف والانفعالات ؟

عين تشريعنا العقابى ثلاثة اعذار قانونية كما قلنا وهى عذر حداثة السن الى الثامنة عشرة ، وعذر قتل الزوجة الزانية متلبسة بالزنا ومن يزنى بها ، وعذر تجاوز حدود حق الدفاع الشرعى بنية سليمة . ولم يجعل استفزاز المجنى عليه للجانى عذرا قانونيا عاما على نحو ما فعل مثلا التشريع الفرنسى فى المادة ٣٢١ التى تنص على أن وقوع القتل من الجانى نتيجة للضرب او للايذاء الشديد من المجنى عليه يقتضى تخفيف العقاب على نحو معين .

ولم يتحدث تشريعنا العقابى عن أثر العواطف والانفعالات والاثارات فى المسئولية بوجه عام ، وذلك مع أنها تنال بلا ريب من حرية الجانى فى الاختيار ، خصوصا عند الأشخاص الذين يتمتعون بطبيعة عصبية أو بحساسية خاصة نحو أمر معين .

وهذه الانفعالات لها قيمة خاصة فى تحديد مسئولية الجانى فى بعض المدارس كالمدرسة الوضعية الايطالية ، حيث ينبغى ادخالها فى الاعتبار عند التعرف على مدى توافر القصد الجنائى عند الجانى . ولا ريب أنها من الناحية الواقعية تكشف الكثير من خفايا نفسية الجانى ومدى خطورته ، لكنها بحسب المذهب السائد لا تؤثر فى توافر القصد الجنائى ، أو عدم توافره ، بل ينبغى أن تدخل فى الاعتبار عند تقدير العقوبة ، بغير أن تؤثر فى التكييف القانونى للجريمة .

وهذه الانفعالات قد تكون طبيعية عند الانسان العادى ، فلا تكشف عن أى مرض او اية عاهة عقلية . وقد تكشف عن المرض او العاهة ،

وبالتـالى عن درجة من انتفاء الشـعور أو الاختيار ، وهو من أسـباب امتناع المسئولية الجنائية فى سـائر المدارس الجنائيـة ، وان كانت كل المشكلة هى فى تحديد حالات فقدان الشـعور أو الاختيار ، وتعيين متى يكون الفقدان تاما ، ومتى يكون ناقصا ، ومتى ينتفى كلية .

ومما لا ريب فيه أنه ليس من اليسر فى شىء تحـديد هـذه الحالات أو تلك . ولكن جرى القضاء بوجه عام على أن مجـرد الانفعال — اذا كان خلوا من أى مرض نفسانى أو عصبى — لا ينال من مبدأ المسئولية . ومن هـذا القبيل انفعالات الغضب ، أو الحقـد ، أو الانتقام .. ما لم تكن مصحوبة بمرض عصبى أو عقلى .

ولهذا أدخل تشريعنا العقابى فى الاعتبار بعض صـور الانفعالات التى قد تنقص من حرية الاختيار ، فاعتبر هـذه الحالات من ضـمن الأعذار التى تسمح بتخفيف العقاب أو توجبه .

ومن ذلك مثلا ما نصت عليه المـادة ٢٣٧ من أن « من فاجأ زوجته حال تلبسها بالزنا وقتلها فى الحال هى ومن يزنى بها يعاقب بالحبس بدلا من العقوبات المقـررة فى المـادتين ٢٣٤ و ٢٣٦ » . أى يعاقب بالحبس وهو عقوبة جنحة بدلا من عقوبات الجنايات المقـررة لجرائم القتل العمد والضرب المفضى الى الموت .

ومنه أيضا ما نصت عليه المـادة ٢٥١ من أنه « لا يعفى من العقـاب بالكلية من تعدى بنية سليمة حدود حق الدفاع الشرعى أثنـاء استعماله اياه دون أن يكون قاصدا احداث ضرر أشد مما يستلزمه هـذا الدفاع . ومع ذلك يجوز للقاضى اذا كان الفعل جناية أن يعـده معـذورا اذا رأى لذلك محلا ، وأن يحكم عليه بالحبس بدلا من العقوبة المقررة فى القانون » (وهى عقوبة جناية) .

ولنفس هذا الاعتبار يسمح القانون للقاضى عند توافر أى ظـرف قضائى مخفف أن ينزل بعقوبة الجناية الى حدود معينة . ومن هـذه الظروف ما قد يتصل بالحالة العاطفية ، أو الانفعالية التى يكون عليهـا الجانى ، وكلها خاضعة خضوعا تاما لتقدير محكمة الموضوع .

وفى هذا تقول محكمة النقض أن « مناط الاعفاء من العقاب لفقـدان الجانى شعوره واختياره فى عمله وقت ارتكاب الفعـل هو أن يكون سبب هذه الحالة راجعـا — على ما تقضى به المـادة ٦٢ من قانون العقوبات — لجنون أو عاهة فى العقل دون غيرهما . فاذا كان المستفاد من دفاع الطاعن هو أنه كان فى حالة من الاثارة أو الاستفزاز تملكته فألجأته الى فعلته دون أن يكون متمالكا ادراكه فان ما دفع به لا يعـد فى صـحيح القانون عـذرا

معفيا ، بل هو دفاع لا يعدو أن يكون مؤذنا بتوفر ظـرف قضائى مخفف يرجع مطلق الأمر فى اعماله أو اطراحه لتقدير محكمة الموضوع دون رقابة عليها من محكمة النقض » (١) .

وهذه الحدود الممكنة تسمح للقاضى المصرى ان ينزل بالعقوبة درجة واحدة أو درجتين عند تسليمه بتوافر ظـرف من الظـروف القضائيـة المخففـة ، وذلك بحسب نص المـادة ١٧ عقوبات . وهـذه السلطة فى التخفيف واسـعة النطاق ومن شأنها أن تحقق عدالة العقـاب اذا أحسن القاضى استخدامها ، لكنها مع ذلك بحاجة الى المزيد من التنظيم التشريعى لهـا ، تنظيما يضع فى الاعتبار التفاوت الهـائل فى درجة الاثم بين القاتل تحت تأثير سورة الغضب أو الانفعال ، والقـاتل عن اصرار سابق ، فان أى انسان مفرط فى حساسيته ممكن أن ينقلب الى قاتل اذا اجتمع له الى الافراط فى الحساسية الافراط فى الاجهاد الذهنى أو العصبى ، مع وجود سلاح فى متناول يده .

فالاعتداء فى مثل هـذه الظـروف يكشف عن درجة من الاثم ومن الخطورة الاجرامية تختلف تماما عن الدرجة التى يكشف عنها الاعتداء فى روية وهدوء . ثم ان الباعث على الاعتداء قد يتفاوت من واقعة الى أخرى تفاوتا جسـيما ، وهو ما ينبغى أن يلعب دوره الهـام ـ من الناحيتين التشريعية والقضائية ـ فى الكشف عن درجة الاثم .

فحبذا لو تدخل الشارع لتنظيم أثر الانفعالات المباغتـة والدوافع النبيلة بنصوص صريحة تترك للقاضى فسحة كافية فى التقدير ، وفى نفس الوقت توفر ضمانات كافية ضد احتمال خطأ القاضى أو سوء تقـديره ، عندما يثبت تماما أن الجانى يستحق رعاية خاصة ، بأن يكون لمثل هـذا الجانى حق مقرر فى الاستفادة من نظام « الظروف القضائية المخففة » متى ثبت حدوث استفزاز انتقص من حرية الاختيار لديه ، أو متى ثبت توافر الدافع النبيل لديه .

وهذه الاعتبارات كلها تثيرها الانفعالات والعواطف الطبيعية التىتعتمل فى نفس كل انسان عادى ، أما اذا تبين من ظروف الواقعـة أن انفعالات الجانى وعواطفه غير طبيعية وتنم عن توافر مرض عصبى أو نفسانى لديه فان موقف مثل هذا الجانى يكون مرتبطا بموقف القانون من حالات الجنون

---

(١) نقض ١٣ أبريل سنة ١٩٦٤ مجموعة أحكام النقض س ١٥ رقم ٥٨ ص ٢٩٥ . (وأنظر كذلك نقض ١٢ ديسمبر سنة ١٩٦٦ س ١٧ رقم ٢٣٧ ص ١٢٤٢ و٢٥ مارس سنة ١٩٦٨ س ١٩ رقم ٦٦ ص ٢٥٠) .

الصريح والعاهات العقلية بمختلف انواعها . وهذا موضوع آخر سنفرد له فيما بعد موضعا على حدة نتناول فيه موقف المجرمين الشواذ بوجه عام من موضوع الادراك والاختيار .

المسئولية المشددة وحرية الارادة

وما يصدق فى شأن حرية الاختيار على تخفيف المسئولية يمكن ان يصدق أيضا على تشديدها . وتشديد المسئولية يكون فى حالة توافر ظروف مشددة سواء اكانت ظروفا عينية أم شخصية ، وهى تتغير من جريمة الى اخرى ولا تخضع لنظرية عامة ، لكنها تفترض كلها توافر حرية اختيار كافية لدى الجانى . ومن ذلك مثلا ظرف الاكراه فى السرقة وهو ظرف عينى ، وظرف الخادم بالأجرة فى السرقة وهو ظرف شخصى .

ومن أسباب تشديد المسئولية سببان عامان على جميع الجرائم ، وهما من طبيعة واحدة وان اختلفت شروطهما وآثارهما : ونقصد بهما ظرف العود récidive وتعدد الجرائم Concours d'infractions ومظهر اشتراكهما فى الطبيعة أنهما يمثلان حالة المجرم المدمن على الجريمة ، المحتاج بالتالى الى تقويم ارادته عن طريق معاملة خاصة من الشارع تختلف عن معاملة المجرم الذى يحاكم لأول مرة عن جريمة واحدة قارفها .

ويحظى المتهم العائد بعناية خاصة من علمى الاجرام والعقاب لان حالته تمثل فشل العقوبة التى سبق توقيعها عليه بقدر ما تمثل نزعة الى الجريمة قد تكون متأصلة لديه . وقد تكون بسبب هذه الحقيقة الاجتماعية المعروفة وهى أن نداء الضمير فى الانسان يضعف كلما تمادى فى طريق الشر وكلما وجد أمامه من قدوة سيئة والانسان كما يقول الأستاذ تارد Tarde فى فلسفته الجنائية لا يقلد غيره فقط بل انه ميال الى تقليد نفسه أيضا بتكرار افعاله السابقة .

وقد اصطلحت الشرائع على تشديد العقوبة على المتهم العائد بغير موافقة تامة من جميع المدارس ، فمن انصار المدرسة التقليدية الجديدة من اعترض على التشديد للعود بالقول بأن جسامة الجريمة تظل على حالها فلا تزداد خطورتها لمجرد ان لفاعلها صحيفة سوابق .

لكن عيب هذا الاعتراض انه يهدر الجانب الأدبى للمسئولية الذى يتمثل فى اصرار الجانى على سلوك سبيل الجريمة ، هذا الاصرار الذى لا يظهر له أى دور الا اذا سلمنا ابتداء بتوافر حريته فى الاختيار ولو الى مدى معين . وبعبارة أخرى انه اذا كانت خطورة الجريمة على حالها رغم العود ، فان اثم الجانى لا يظل على حاله ، والاثم يقع فى الأساس من المسئولية الخلقية وبالتالى من تقدير العقوبة .

ولكن حتى من وجهة النظر الى اثم الجانى يلاحظ بعض الجنائيين مثل الفقيه جارو Garraud والأستاذ جاروفالو Garofalo وغيرهما أن مسئولية المجرم العائد اقل ادبيا من مسئولية المجرم البادىء لان قوة مقاومته لدوافع الشر قد تكون ضعفت بسبب فساد الانظمة العقابية التى خضع لها من جانب ، وبسبب ميل النفس الى العودة الى سلوكها السابق من جانب آخر ، فهى تحتاج فى هذه العودة الى مجهود اقل مشقة كما يتبين من بعض الدراسات النفسية . وبعبارة اخرى أن ارادة الشر تقوى عند الاصرار على الاندفاع فى طريق الجريمة بقدر ما تضعف تدريجيا ارادة الخير وكلتاهما دفينة فى نفس كل انسان .

« وينكر البعض الرأى القائل بأن العود ينقص من درجة اذناب (اثم) العائد ، فمع التسليم بأن تكرار ارتكاب الجرائم كثيرا ما يرجع الى مختلف الظروف المحيطة به ، وفساد الوسط الذى يعيش فيه والفقر الذى يطحنه بكلكله ، والعقبات التى تصادفه فى بحثه عن العمل ، والمثبطات التى تمنعه من النهوض بعد التردى ، وما يؤدى اليه كل ذلك من ضعف خلقى وتبلد حسى ، فضلا عما يتلقاه فى السجن من خبرات شريرة وقدوات سيئة ، الا ان ذلك لا يجيز القول بصفة مطلقة بعدم مسئولية العائد او بمسئوليته مسئولية مخففة ، اذ ان ذلك يؤدى الى توقيع عقوبة شديدة على المجرم المبتدىء وتخفيف العقوبة على العائد ، وهو أمر لا يجيزه منطق ولا عدل ..

ومن الواضح أن الدفع لتخفيف مسئولية العائد بما يحيط به من ظروف سيئة يقوم على فكرة تعارض مبدأ حرية الارادة ، وهو المبدأ الذى جعلناه أساسا للمسئولية الجنائية . وأية كانت قيمة الحجة التى تستند على عيوب الوسط الاجتماعى أو المؤسسات العقابية ، الا انها لا تجيز المطالبة بالغاء نظام العود ، اذ من الأولى العمل على محو تلك العيوب — مع اعطاء القاضى الحق فى تقديرها عند الحكم — دون تخل عن هذا النظام الذى لابد منه لتدعيم الالتزام الذى يفرض على الجانى عدم الوقوع مرة اخرى فى الجريمة ، حتى يتطابق الالتزام القانونى بعدم العودة الى الجريمة، مع الدافع الاجرامى الذى يعتمل فى نفس العائد . ويعترض اندرو على ما ذكره أورانو من أن العقوبة الثانية يكون لها وقع اشد من العقوبة الأولى لأنها تنفذ على أفراد معيبين من الناحيتين الجسمانية والخلقية ، بالقول بأنه من الأمور الخطيرة التسليم بهذه الحجة ، اذ أنها تعتمد على اعتبارات تجريبية ليست لها — فى رايه — اية قيمة قانونية ، وان رفض نظام العود اعتمادا على هذه الحجة يعنى معارضة صريحة لقواعد المنهج القانونى (١) .

---

(١) Renato Dell Andro : La recidiva nella teoria della norma penale, Palermo 1950 p. 28.

ويعزو أندرو أساس المطالبة بالغاء نظام العود الى فهم خاطىء لمعنى الجزاء ، اذ يرى انصار الالغاء أن الغرض من العقاب يقتصر على وضع جزاء عن الفعل المرتكب مقـدرا من زاوية موضوعية بحتة ، أى بالقياس الى ما يحققه من ضرر بالأموال والمصالح التى يحميها القانون ، وبمعنى آخر منظورا اليه باعتبار أن له كيانا خاصـا مستقلا عن شخصية فاعله ، ولذلك لا يتصور أنصار الالغاء قيام رابطة بين مجرد وقائع تبرر التشديد للعود (١) » .

لكن هذه الاعتراضات كلها تضعف مع ذلك اذا راعينا أن المجرم العائد سبق أن تلقى انذارا من الهيئة الاجتماعية ممثلا فى حكم الادانة فلم يأبه به واسقطه من حسابه . وكذلك اذا راعينا أن مصلحة الهيئة الاجتماعية هى فى أن تكون العقوبة شديدة ومناسبة بمقدار ما يكشف سلوك الجانى من نزعة خطرة لديه . فاعتبارات السياسة العقابية قد تفسر التشديد للعود أكثر مما يفسره اعتبار العدالة المجردة ، وذلك بمقدار ما ينبىء العود عن قيم فاسدة لدى العائدين ، أو بالأقل عن ضعف خلقى لا يقل فى خطره عن خطر الانحراف والجنوح . ولذا نجد اتجاها عاما فى كافة الشرائع لتشديد العقوبة بسبب العود مع اختلاف طبيعى فى تحديد صوره وشروطه وآثاره.

* * *

أما تعدد الجرائم فهو يمثل حالة الجانى الذى يقارف جريمتين أو أكثر قبل صدور حكم نهائى عليه فى أية جريمة منها . فهـو يختلف عن العود فى أنه فى العود يقارف الجانى جريمته الجديدة بعد سبق الحكم عليه نهائيا فى جريمة سابقة أما فى التعدد فهو يقارفها قبل الحـكم عليه فى اية جريمة ، وقبل أن يتلقى بالتالى انذارا قضائيا بعدم العـودة الى سلوكه الآثم ، لذا فهو يعد أقل اثما وخطورة من المجرم العائد لكنه أشـد اثمـا بطبيعة الحال من الجانى الذى يرتكب جريمة واحدة فحسب .

ومع ذلك يقول الأستاذ جاروفالو بامكان المساواة أحيانا بين حالة العود وتعدد الجرائم ، وبأنه من الممكن اعتبار الجانى معتادا الاجرام ولو لم يسبق ادانته بسبب احدى جرائمه(٢) لكن الشرائع المختلفة استقرت على عدم المساواة بين العود وبين تعدد الجرائم فى مدى المسئولية ، فحين يعتبر العود ظرفا شخصيا مقتضيا بذاته تشديد العقاب على الجانى فان التعدد لا يقتضى غالبا تشديد العقـاب مهما كشف من اصرار ارادة الجانى على تحدى أحكام القانون . بل يتخذ الموضوع فى المعتاد صورة أخرى ، وهى

---

(١) عن « العود الى الجريمة والاعتياد على الإجرام » المرجع السابق ص١٠١ـ١٠٣.

(٢) La Criminologie p. 334.

هل ينبغى أن تتعدد عقوبات الجانى بقــدر عدد جرائمه أم يكتفى بعقوبة واحدة فحسب ؟ وقد تباينت الشرائع فى الاجابة على هذا السؤال واتجه تشريعنا الى تعدد العقوبات كقاعدة أصلية مع وضع بعض قيود هامة تحد من نطاق تعددها استوحاها بوجه خاص من قانون العقوبات الايطالى .

الفصل الثانى

فى نقص الارادة أو انتفائها كعارض للمسئولية العقابية

بينت فى الباب الســابق كيف أن المدارس العقابية اتجهت وجهــات متباينة فى تعيين أســاس المسئولية الجنائية . فهو فى المدرسة التقليدية توافر الارادة الحرة لدى الانسان ، الى حد أن هذه الارادة تعتبر فى تقدير بعض أنصار هذه المدرسة مطلقة من كل قيد ومتساوية عند البشر جميعا .

ثم بينت كيف أن المدرسة الوضعية الايطالية أنكرت مبدأ توافر الارادة الحرة لدى الانسان انكارا تاما خصوصا عند بعض مؤسسى هذه المدرسة، ومنهم بوجه خاص لومبروزو وفرى الى حد اسناد الجريمة الى عوامل متصلة بطبيعته وميراثه وبيئته ، فضلا عن تكوينه الجسدى والنفسى . ومن ثم فان أساس حق العقاب لديهما هو مجرد رغبة الهيئة الاجتماعية فى وقاية نفسها من جراثيم الجريمة حيثما وجدت ، وعلاج حامليها عن طريق الردع الخاص كلما أمكن ذلك .

وبين تطرف هاتين المدرستين ذكرت أنه توجد مدارس أخرى توفيقية تتمثل آراؤها بوجه خاص فى المدرسة التقليدية الجديدة التى تسلم بفكرة توافر الارادة الحرة لدى الانسان ، أى بنظرية المسئولية الأدبية والخلقية لكنها تذهب الى أن هــذه الحرية ليست متساوية ولا مطلقة ، بل مقيدة بعوامل الوراثة والبيئة والتكوين الفطرى للانسان وذلك عن طريق التقيد بما تقود اليه تجارب الواقع قبل رغبة التقيد بفلسفة معينة دون أخرى .

وتشريعنا العقابى المصرى لم يخرج عن هذا النطاق الأخير ، فأساس المسئولية فيه هو التسليم بتوافر الارادة الحرة عند الانسان بغير القول مقدما بأنها مطلقة ولا متساوية عند البشر أجمعين . فهو يغاير بين الجناة فى مدى المسئولية ، وبالتالى فى مقدار العقوبة ، وهو يقرر امتناعها أصلا كلما ثبت انتفاء الادراك لمثل الجنون ، أو انتفاء حرية الاختيار لمثل الاكراه المــادى أو المعنوى ، وهو يقرر نقص المسئولية بمقدار نقص الادراك لمثل حداثة السن . فالأحوال التى قــد تعترض مسئولية الجانى فيه أربع : أولاها حالة الاكراه أو الضرورة (م ٦١) ، وثانيتها حالة المجرمين الشواذ

وهم المصابون بجنون أو بعاهة عقلية (م ١/٦٢) ، وثالثتها حالة السكر وما فى حكمه مثل الغيبوبة الاضطرارية (م ٢/٦٢) ، ورابعتها حالة الأحداث الجانحين (م ١ ، ٣ ، ٧ ، ١٥ ــ ١٩ من القانون رقم ٣١ لسنة ١٩٧٤ بشأن الأحداث الجانحين) .

فهذه الأحوال الأربع تشترك كلها فى انها تنال من مسئولية الجانى فتعدمها أو تنتقص منها بحسب الأحوال ، ويغلب على أولاها التأثير فى حرية اختياره حين يغلب على باقيها التأثير فى مدى ادراكه . ولما كان يلزم لقيام المسئولية الجنائية توافر الاختيار والادراك معا ، لذا فان انتفاء أى من عنصريها يكفى لانتفائها ، ونقصان أى منها يكفى لنقصانها بالتالى .

وهذه الأحوال نفسها لامتناع المسئولية أو لتخفيفها تعالج بطبيعة الحال فى جميع مؤلفات القسم العام من التشريع العقابى من زوايا الأحكام التشريعية والفقهية المرتبطة بها وما يترتب عليها من نتائج . أما هنا فينبغى أن نتناول بوجه خاص الأساس الفلسفى الذى تقوم عليه ، وهو مدى تأثيرها فى ارادة الجانى أو فى وعيه وما يتصل بهذا التأثير من مناقشات قد يغلب فيها الطابع الفلسفى على الطابع التشريعى أو الفقهى .

وانما ينبغى أن يراعى على أية حال ان الفصل التام بين الزوايا الفلسفية والفقهية فى خصوص عوارض المسئولية هذه أمر يبدو محالا بالاضافة الى انه أمر غير مرغوب فيه ، خصوصا اذا روعى ما ذكرته فى الباب الأول من ضرورة مراعاة الارتباط الوثيق بين العلم الوضعى وبين الفلسفة أيا كان نوعها . ومن ثم لا ينبغى بحال الفصل بينهما اذا أريد الحكم على صحة العلم وصحة الفلسفة معا . وقد كان هذا النظر نصب أعيننا وتطلبنا منه ان يقود خطى بحثنا هذا حتى نهايته للحكم على صحة الأسانيد الفلسفية للحلول التشريعية ، ونرجو الا يكون هذا الأسلوب قد ضلل طريقنا أو قادنا الى غير ما نؤمله فيه من نتائج .

وفيما يلى سنعرض تباعا لعوارض المسئولية التى وردت فى تشريعنا العقابى بنفس الترتيب الذى وردت فيه . وبحيث يكون التعرض لها من زواياها العامة بمقدار اتصالها المباشر بمبدأ حرية الارادة وما يتصل به من ضرورة توافر الادراك أيضا ، وبحيث نخصص لكل منها مبحثا على حدة على النحو الآتى :

المبحث الأول ـــ الاكراه وحالة الضرورة بمقدار اتصالهما بحرية الارادة .

المبحث الثانى ـــ موقف المجرمين الشواذ من حرية الارادة .

المبحث الثالث - موقف المجرمين السكارى من حرية الارادة .

المبحث الرابع - موقف الاحداث الجانحين من حرية الارادة .

المبحث الأول

الاكراه وحالة الضرورة
بمقدار اتصالهما بحرية الارادة

يلتقى الاكراه مع حالة الضرورة فى انهما يسلبان الانسان حريته فى الاختيار سلبا تاما أو جزئيا بحسب الأحوال ، ويؤثران بالتالى فى ارادته الى المدى الذى قد يسمح بالقول بانتفاء مسئوليته جنائيا عن تصرفاته .

والاكراه قد يكون ماديا يشل ارادة الجانى بقوة مادية لا قبل له بمقاومتها ، وتجمع المدارس العقابية والشرائع على أن المكره ماديا لا يسأل جنائيا . وقد يكون الاكراه معنويا يقيد ارادة الجانى تقييدا أدبيا بعوامل قد يمكن مقاومتها بمجازفة كبيرة ، أو بقدرة غير مألوفة لدى الانسان العادى الذى لأجله تقررت قواعد المسئولية الجنائية والاعفاء منها . ولذا قد يتفاوت الرأى فى شروط الاعفاء من المسئولية هنا وأحواله بين مدرسة واخرى ، أو بين تشريع وآخر .

ويشبه الاكراه المعنوى فى هذا الشأن حالة الضرورة من ناحية الخلاف حول شروط توافرها وحول مدى تأثيرها فى المسئولية الجنائية ، ويعتبرها الرأى السائد من صور الاكراه المعنوى ومن تطبيقاته ، وقد اعتبرها التشريع المصرى مساوية فى الأثر - وهو امتناع المسئولية الجنائية - للاكراه بصورتيه المادية والمعنوية .

وينفى الاكراه فى الجانى حرية الارادة - أو ينال منها - ولا ينفى الادراك ، لأن المكره انسان متمتع بكامل قواه العقلية ، لكنه ليس حرا فى اختيار سلوك دون آخر ، وفى ذلك ما يكفى للقول بامتناع مسئوليته الجنائية ، وكانت المادة ٦٥ من تشريع سنة ١٨٨٣ تنص على أنه « اذا أكره المتهم على فعل جناية أو جنحة بقوة لا يستطيع مقاومتها فلا يعتبر ما وقع منه جناية أو جنحة » .

ولم تردد هذا النص التشريعات اللاحقة ، لكن القاعدة التى كانت تقررها أولية ليست بحاجة الى نص ، اذ أن من أسس قيام المسئولية الجنائية توافر حرية الاختيار كما قلنا ، فاذا انتفت الحرية انتفت المسئولية ، لذا لم تنص هذه التشريعات اللاحقة على حالة الاكراه المادى هذه مكتفية بالنص على حالة الضرورة أو الاكراه المعنوى ، على اعتبار أن

هذه الأخيرة وحدها هى التى قد تثير شبهة أو ترددا من ناحية شروطها ومدى تأثيرها فى مسئولية الجانى ، لأنها تسلبه احتياره سلبا جزئيا فحسب.

وقــد عنيت شرائع أجنبية كثيرة بالنص على أثر الاكراه فى منـــع المسئولية الجنائية ، كما عنى بعضها بتعريف هذا الاكراه فى صورته المعنوية أو المــادية فقانون العقوبات الفرنسى ينص فى المــادة ٦٤ على أنه « لا جناية أو جنحة اذا ما وجد الفاعل ... ازاء قوة لا قبل له على ردها ... » . وتشبهها المــادة ٤٠ من قانون العقــوبات الهولنــدى و ٧١ من قانون العقوبات البلجيكى .

كما ينص قانون العقوبات الايطالى فى م ٤٥ على أنه « لا عقاب على من قارف الفعل بسبب حادث فجائى أو قوة قاهرة » كما عاد فى م ٤٦ فقرر أنه « لا عقاب على من قارف الفعل بسبب اكراه الغير باعتداء مادى لا يمكن مقاومته أو التخلص منه بوسيلة أخرى . وفى هذه الحالة يكون مقــارف الاكراه مسئولا عن الفعل » .

أما التشريع الألمــانى فقد وضع فى المــادتين ٥٢ ، ٥٤ تعريفا لحالتى الاكراه المعنوى والضرورة ، ولم يضع أى تعريف للاكراه المــادى أســوة بشرائع كثيرة ترى أن الاكراه المــادى لا يحتاج الى نص صريح ما دام من شأنه أن يسلب حرية الاختيار سلبا تاما ، وهى نفس خطــة التقنينات المصرية اللاحقة لتقنين ١٨٨٣ .

وينص التشريع البولونى فى المــادة ١٩ على أنه « لا يعد الفاعل مرتكبا لجريمة اذا ما أتى فعلا تحت تأثير اكراه طبيعى ليس بمقــدوره مقاومته ». وينص فى المــادة ٢٢ على أنه « لا جريمة على من يقوم بعمل لتجنب خطر مباشر يهدد مصلحة له أو لآخر اذا كان هذا الخطر لا يقبل الدفع بوسيلة أخرى » .

أما فى القانون الانجليزى فلا يوجد نص صريح وانما جرى الفقه هناك على أن الاكراه المــادى وحالة الضرورة والدفاع الشرعى والغلط والخديعة كلهــا دفوع تخضع لأحــكام عامة تقتضى اذا ثبتت صــحتها عدم توقيع العقاب . ويشبهه التشريع الأمريكى والاسترالى والنيوزيلاندى « والعلة فى ذلك أن العقاب يعتبر صدى حقيقيا للاختيار السليم . وهذا الاختيار المتطلب من جانب القــاعدة الجنائية لا يتحقق مع الظــواهر اللاشــعورية أو الانعكاسية ، لأنه فى كلتا الحالتين لا وجود للارادة بمعناها الواســع ، وبالتالى لا يستقيم هذا المعنى فى الاطار القانونى ما لم تكن الارادة متكاملة

وغير ناقصة » (١) .

وقد أوضح الفقيه الانجليزى بلاكستون حكمة ذلك قائلا : « ان اية ارادة يمتد اليها أى ضغط سواء كانت اكراها أم ضرورة من شانه ان يجعل العمل لا مفر منه يعتبر قهرا لهـذه الارادة المنساقة الى الفعـل ، الذى لا يتقبله حكم الفـاعل المتعقل فيما لو تركت له ارادته الطبيعية . ولمـا كانت العقوبة توقع على سـوء استعمال الارادة الحـرة التى وهبها الله للانسان فمن العـدل اذن أن يلتمس له العـذر عن الأعمال التى يرتكبها تحت هذا الضغط » (٢) .

عن الاكراه المـادى

والاكراه المـادى Contrainte physique له صور متعددة . واول صورة قد ترد بالخاطر هى صورة الاكراه الذى قد يستعمله انسان على آخر بأن يقيد وثاقه فيسلبه ارادته . فمثلا اذا سطا لص على صراف يعمل لحساب شركة من الشركات وانتزع منه مال الشركة بالقوة والاكراه المـادى ، مما أدى الى امتناع الصراف عن توريد المـال المسروق للجهـة التى تملكه ، فلا يمـكن أن يعـد الصراف بطبيعة الحـال خائنا للأمانة ولا مسئولا بأى وجه عن ضياع مال الشركة . وهـذه صـورة واضـحة لا تثير أدنى صعوبة فى نفى حـرية الاختيار .

واذا سجن شخص شاهدا فأغلق عليه البـاب من الخارج لمنعه من الذهاب لأداء الشهادة فى قضـية ، فلا يسأل الشاهد عن جنحة الامتناع عن الشهادة . واذا حرك انسان يد آخر فجعلها تضرب شخصا ثالثا ، فلا يسأل صاحب اليد التى ضربت عن جنحة ضرب .... وهكذا ، كمـا يعتبر المرض قـوة قاهرة اذا بلغ من الجسامة الحـد الذى يعيق المريض بصفة مطلقة عن أداء واجب يفرضه عليه القانون (١) .

ومن الاكراه المـادى كل ما يمكن وصفه بانه من قبيل السبب الأجنبى

---

(١) راجع رسالة الدكتور ذنون أحمد الرجبو عن « النظرية العامة للاكراه والضرورة» ١٩٦٨—١٩٦٩ ص ٤ وهو يحيل القارىء إلى :

L. Burdick : The Law of Crime 1946 No. 198 p. 266.

Harry Best : The Crime and The Criminal Law, New-York 1930 p. 11.

Marc Ancel et Radzinoucy : Introducdion au Droit Criminel de L'Angleterre 1959 p. 53 et suiv.

(٢) Blackstone : Common Law p. 38.

(٣) جارسون م ٦٤ فقرة ٧٤ .

للواقعة ، مثل القوة القاهرة أو الحادث الفجائى . وهما يعتبران أيضا من أسباب امتناع المسئولية المدنية بالتعويض طبقا للمادة ١٦٥ من التقنين المدنى التى نصت على أنه « اذا اثبت الشخص أن الضرر قد نشأ عن سبب أجنبى لا يد له فيه كحادث مفاجىء أو قوة قاهرة ... كان غير ملزم بتعويض هذا الضرر ، ما لم يوجد نص أو اتفاق على غير ذلك » .

وضوابط القوة القاهرة أو الحادث الفجائى فى النطاق الجنائى هى نفس ضوابطها فى النطاق المدنى ، والسائد هو أنهما يمثلان معنى واحدا ، سواء من ناحية العناصر المطلوبة فيهما أم من ناحية الأثر المترتب عليهما . وهذا المعنى يشير الى كل أمر « لم يكن فى وسع الادراك الآدمى أن يتوقعه، واذا أمكن توقعه فانه لا يمكن مقاومته » ، وذلك على حد تعريف الفقيه الرومانى أيلبيان Ulpien فيلزم فى ايهما بالتالى توافر شرطين : هما عدم امكان التوقع Imprevisibilité وعدم امكان الدفع Irresistibilité.

فاذا أمكن توقع الحادث حتى لو استحال دفعه لم يكن قوة قاهرة ولا حادثا فجائيا وكذلك اذا امكن دفعه حتى لو استحال توقعه . والمعيار هنا موضوعى لا ذاتى ، فيجب أن يكون عدم امكان التوقع ولا الدفع مطلقا لا نسبيا ، وأن تكون الاستحالة مطلقة ، لا بالنسبة للمتهم وحده بل بالنسبة لأى شخص قد يكون فى موقفه ، أسوة بنفس الضابط المدنى فى تقدير استحالة التوقع والدفع بالنسبة للمدين بالتعويض (١) .

عن الاكراه المعنوى وحالة الضرورة

وامتناع مسئولية الجانى فى حالة الضرورة état de necessité أيضا — لا فى حالة الاكراه فحسب — نظرية قديمة فمنذ قرون طويلة كان يقال بأن الانسان لا يعد سارقا اذا سرق فى مجاعة رغيفا من الخبز يدفع به عن نفسه خطر الموت جوعا . وكان البعض يعلل امتناع المسئولية هنا بنظرية العقد الاجتماعى ، فيقول ان من شروط هذا العقد العودة عند الحاجة الشديدة الى نظام الملك الشائع ، فيصبح الجميع شركاء فى الخبز الذى قد يملكه أحدهم وحده . وكان الفقيه جروسيوس Grotious يشترط لذلك عدم حاجة صاحب الخبز الى ما أخذ منه ، وأن يرد السارق ما أخذه عند المقدرة ، ولم يكن الفقيه بافندورف Puffendorf يشترط ذلك .

---

(١) راجع الدكتور السنهورى « الوسيط » ج ٣ فقرة ٥٨٧ ص ٧٧٨ وما بعدها . وراجع فى الموضوع الدكتور سليمان مرقس فى رسالته عن «دفع المسئولية » ص ١٩٧ ومابعدها « والفعل الضار» ص ١١٢ والدكتورعبد الحى حجازى فى « الالتزامات » ص ٤٧٨ والدكتور إسماعيل غانم فى « أحكام الالتزام » ج ١ سنة ١٩٥٦ ص ٨٢ والأستاذ حسين عامر فى « المسئولية » فقرة ٣٧٣ ص ٣٥٦ .

وفى القرن السابع عشر ظهرت نظرية امتناع المسئولية للاكراه المعنوى ، وهى أعم من نظرية الضرورة ، اذ مقتضاها أن كل من يكون فى حالة ضرورة يفقد حريته فى الاختيار فلا يخضع الا لغريزة حب البقاء التى قد توجهه نحو الجريمة ، اللهم الا اذا كان بطلا مضحيا بنفسه لبقاء الآخرين ، لكن هذا ليس بالانسان العادى الذى لمثله تتقرر الأحكام العقابية . وقد ساعد على تعليل امتناع المسئولية بالاكراه المعنوى شيوع الاعتقاد فى ذلك العصر بأن لدى الانسان ارادة حرة توجهه حيثما شاءت ، فاذا سلبت منه الارادة لا محل لمساءلته سواء اكان مصدر سلبها اكراها ماديا أم معنويا .

على ان حالة الضرورة بدات تتميز تدريجيا عن حالة الاكراه المعنوى من ناحيتين : أولاهما أن الاكراه المعنوى يقع من انسان على انسان ، أما حالة الضرورة بالمعنى الدقيق فهى تنجم عن فعل الطبيعة ، أو عن فعل السلطة العامة fait du prince وثانيتهما : ان الاكراه المعنوى يسلب الانسان حريته فى الاختيار سلبا تاما أو جزئيا بحسب جسامته ، كما فى حالة ذلك الذى يرتكب جريمة تحت تأثير اكراه أو تهديد باستعمال سلاح من آخر . أما حالة الضرورة فقد لا تسلبه حريته فى الاختيار سلبا كليا ولا جزئيا بل قد تقتضى فحسب موازنة عاقلة — لها ما يبررها — بين طريقين : فيقبل الانسان على اقلهما ضررا بدافع من احساس طبيعى لا يصح أن يعد اثما من الناحية الجنائية .

فالانسان الذى يعطى حقنة لمريض بحاجة لاسعاف عاجل — وهو غير مرخص له باعطاء الحقن — بدلا من انتظار حضور الطبيب الذى قد يجىء بعد فوات الأوان يختار فى الواقع بين طريقين : هما اما انقاذ المريض ، ولو بمخالفة القانون الذى يمنعه من حقنه ، واما الامتناع عن انقاذه احتراما للقانون ، فيختار الطريق الأول غير مسلوب الارادة فى حقيقة الأمر بل مدفوعا فحسب بشعور انسانى قوى وبباعث من تصرف حكيم .

ومع ذلك جرى الفقه السائد على اعتبار وصفى الضرورة والاكراه المعنوى مترادفين يمكن أن يحل أيهما محل الآخر من باب التجاوز فى التعبير ، لأن أركانهما متداخلة واثرهما واحد ، وهو امتناع مسئولية الجانى . واغلب الظن أن شارعنا المصرى انصرف ذهنه الى الجمع بين الحالتين معا بوصفهما يتضمنان مدلولا واحدا فى المادة ٦١ منه ومعتبرا الضرورة بالتالى من صور الاكراه المعنوى الذى ينال من حرية الاختيار لدى الجانى .

ذلك أن المادة ٦١ من تشريعنا المصرى تنص على أنه « لا عقاب على

من ارتكب جريمة الجأته الى ارتكابها ضرورة وقاية نفسه أو غيره من خطر جسيم على النفس على وشك الوقوع به أو بغيره ، ولم يكن لارادته دخل في حلوله ، ولا في قدرته منعه بطريقة أخرى » .

وورد في تعليقات الحقانية عن هذه المادة انها « مأخوذة بالنص من المادة ٦٤ من قانون العقوبات الفرنساوى ، وهى على ما فسرها القضاة ربما كانت وافية بالمرام ، ولكن اذا أخذت بنصها تشير الى الاكراه المادى وهو ما لا يقع الا نادرا . ومن القوانين الحديثة ما يعين بأكثر وضوحا نوع الاكراه الذى يعتبر مانعا من العقاب كالقانون الألمانى مثلا حيث يقول في المادة ٥٢ ما نصه « لا عقاب على فعل متى كان فاعله أكره على اتيانه بقوة لا قبل له بردها ، أو أكره بتهديد مقترن بخطر محدق بشخصه أو بحياته أو بحياة أحد من ذوى قرباه ، ولم يتمكن من دفعه بغير ذلك .

وكالقانون الطليانى حيث يقول فى المادة ٤٩ « لا عقاب على من يأتى فعلا متى أكرهته عليه ضرورة تنجية نفسه أو غيره من خطر جسيم ومحدد مهدد لشخصه ، ولم يكن هذا الخطر نتيجة عمل أتاه باختياره وليس فى وسعه أن ينجو منه بوسيلة أخرى » . والقانون الانكليزى فى هذه المسألة موافق فى الواقع ونفس الأمر للقانون الطليانى ... » .

وهذا البيان المأخوذ من تعليقات الحقانية يكفى بذاته لملاحظة التقارب الواضح بين الشرائع فى شأن حالة الضرورة — أو الاكراه المعنوى — من ناحية أثرهما فى امتناع المسئولية ، بل أيضا فى شأن الشروط اللازم توافرها فى أيهما للوصول الى هذه النتيجة على النحو الذى رددته المادة ٦١ من تشريعنا العقابى .

أثر الاكراه — بنوعيه — وحالة الضرورة فى الارادة

ويعتبر المذهب السائد حاليا فى بلادنا الاكراه بنوعيه — المادى والمعنوى — سببا لامتناع مسئولية الجانى non-culpabilité لأنهما يؤثران فى حرية اختياره فيقضى أولهما عليها قضاء تاما ، وينقص منها ثانيهما الى الحد الذى يكفى لاعفائه من المسئولية . واذا كان للاكراه هذا الأثر بغير كبير تردد ، فان حالة الضرورة أثارت بعض التردد حول ما اذا كانت تعتبر سببا موضوعيا لاباحة الفعل fait justificatif أم سببا شخصيا مانعا للمسئولية ، كما أثارت نقاشا فلسفيا — من قديم — حول الزاوية التى تصلها بموضوع المسئولية الجنائية بوجه عام .

وفى هذا الشأن تعددت الآراء بين الفلاسفة ، فقد كان من رأى الفيلسوف هيجل Hegel أن امتناع العقاب فى حالة الضرورة أساسه أن

حق الحياة اسمى من سائر الحقوق الشخصية ، فاذا تعارض مع اى حق آخر فهو أسمى منه وأجدر بالحماية . ويربط هيجل بين هذا المبـدأ ومبدأ الصراع بين الفكر والمادة الذى يسود فى رأيه موكب التاريخ . ولما كان للفكر السيادة على المادة ، فان من المنطقى انه اذا دخلت الحياة فى صراع مع المادة يكون للحياة الانسانية التفوق والأولوية . ومن ثم فان حالة الضرورة تقوم فى نظره عند تساوى الحقوق المتصارعة ، ولا تقوم اذا كان الدفاع عن الحياة فى مواجهة مصلحة تربو عليها من ناحية قيمتها مثل مصلحة حياة الفرد ازاء حياة الجماعة .

وكان من رأى عمانوئيل كنط Em. Kant ان العقاب عند توافر حالة الضرورة لا جدوى من ورائه ، لأنه لا يهدف الى تحقيق العدل المطلق ، ورغم أن كنط يعتبر من ابرز أعلام الفلسفة المثالية التى تأبى الاعتراف بمبدأ جواز مخالفة أحكام قانون العدل المطلق الا انه مع ذلك ذهب الى القول بأنه « ليس هناك ولا يمكن ان يكون هناك قانون جنائى يحكم بالاعدام على ذلك الشخص الذى يشرف على الغرق فيزيح منافسه من على خشبة النجاة التى لا تحتمل الاثنين معا لكى ينقذ نفسه من الموت. فالعقوبة التى يهدده بها القانون لن تكون أكبر بالنسبة له من خسارة حياته ، ولذا فان هذا القانون لن تكون له الفاعلية التى يهدف اليها . فالخوف من أذى غير مؤكد لن تكون له فاعلية الخوف من أذى مؤكد ...

والأخذ بالجانب القانونى من فلسفة كنط والقول بعدم فاعلية العقاب فى جريمة الضرورة ليس معناه العدول عن الفلسفة المثالية والاتجاه الى التحليلات الوضعية التى تسبغ على الفعل الضرورى صفة المشروعية ، لأننا رأينا أن عدم عقاب الفاعل لايخرج الفعل عن اعتباره شرا فى ذاته ، وهذا مستفاد من تعاليم كنط التى تقول : « لا يمكن أن تكون هناك ضرورة تجعل ما هو غير مشروع مشروعا » (١) ...

ومن أقدم النظريات فى هذا الشأن نظرية تعليل الضرورة بتوافر الاكراه المعنوى « ومنبت هذه النظرية يرجع الى القانون الرومانى ، ثم تلقاها فقهاء القرون الوسطى وعنوا بالتوسع فيها . وكانوا يبررون بها انعدام مسئولية الأتباع عما يرتكبونه من جرائم نزولا على ارادة سادتهم من الأشراف ذوى السلطان . وفى أوائل العصر الحديث أخذ بها كثير من الكتاب ولا سيما الشراح الفرنسيون الأقدمون .

---

(١) راجع رسالة الدكتور ابراهيم زكى أخنوخ « عن حالة الضرورة فى قانون العقوبات» ١٩٦٩ ص ٤٢ . وهو يحيل القارىء الى :

Fabisch (Joserh) : Essai sur l'état du necessité. Grenoble 1903 p. 80
Foriers (Emile) : L'état de necessité en droit pénal. Paris, 1951 p 116

وفكرة النظرية أن الانسان فى هـذه الأحوال وان كان لارادته دور تلعبه فى الاختيار اذ تختار أهون الشرين الا أن مجال حرية الاختيار ضيق الى أدنى حـد . ومتى لاحظنا طبيعة النـاس وما ركب فيهم من ضعف وغريزة البقاء نجد أن ارادة الانسان تحت تأثير هذه العوامل مسوقة حتما الى ارتكاب الجريمة وان كان يبدو فى الظاهر أنها حرة فى ذلك ، فهى فى الواقع مكرهة على اتيان الجريمة . والقانون وهو يوضـع لتنظيم أمور الناس وسلوكهم يجب أن يراعى طبيعتهم ولا يتطلب منهم ما يتجاوز طاقتهم البشرية . وكيف يطاع الشارع اذا تطلب من الفرد اذا تعارضت حياته مع مال الغير أو حياة الغير أن يفرط فى حيـاته هو وأن يبقى على غيره وعلى ماله ؟ نعم ليس بالمستحيل أن يسلك بعض الناس هـذا المسلك . ولكن هؤلاء استثناء شاذ للنـاس عامة ، وعلى المشرع أن يراعى طبيعة النـاس الغـالبة لا القديسين والشهداء .

ويعيبون على هذه النظرية أنها غير منطقية مع نفسها . فان القـول بوجود الاكراه يتنافى مع قيام حرية الاختيار ولو أن مجال هذه الحـرية ضـيق .

ثم ان هذه النظرية تؤدى فى التطبيق الى وضع القاضى أمام صعوبة جسيمة ، اذ ليس من الهين تبين الحالة النفسية وقت الخطر ومعـرفة الى أى حد كانت حرية الشخص مقيدة وهل تعتبر الحالة حالة اكـراه أم مجرد داعيـة لتخفيف العقاب .

وفضلا عن هذا فانه يعاب على هذه النظرية ما يعـاب على سابقتها من أنها لا تبرر انعدام المسئولية اذا وقعت الجريمة من شخص آخر غير من يحيط به الخطر اللهم الا فى بعض صور كما لو كانت تربط الاثنين صـلة وثيقـة كبنوة أو أبوة أو ما اليها (١) » .

* * *

وهذه الانتقادات فى جملتها محل نظر فيما يبدو لنـا ، فان القـول بوجود اكـراه يتنافى مع قيام حرية اختيار محـدودة لا اعتراض عليه من الناحية الفلسفية لأن الأصل فى حرية الاختيار أنها دائما مقيـدة بقيـود تتراوح فى مداها بحسب ظروف الزمان والمكان . وهذه الحرية قد تضيق وقد تتسع وليس ثمة ما يمنع من أن تكون محكومة فى بعض الأحـوال بظروف الضرورة أو الاكراه المعنوى الذى قد يعدم هذه الحرية أو ينـال منها منالا جسيما . بل انه ليس بين الاختيار والجبر حتى فى صـورتهما

---

(١) عن « المسئولية الجنائية » . المرجع السابق ص ٤٠٦ — ٤٠٧ .

المألوفة تعارض محتوم ، بل تكامل وتفاعل على ما سأبينه فى مناسبة لاحقة .

أما الاعتراض بأن نظرية الاكراه المعنوى تؤدى فى التطبيق الى وضع القاضى أمام صعوبة جسيمة فهو اعتراض فى غير محله أيضا لأن من واجب القاضى دائما أن يتخطى جميع الصعوبات وأن يحقق جميع الملابسات بما فيها الحالة النفسية وقت الخطر ومدى تأثيرها فى حرية الجانى . وأما القول بأنها لا تبرر انعدام المسئولية اذا وقعت الجريمة من شخص آخر غير من يحيط به الخطر فهو قول يتوقف فى مدى صحته على ظروف الواقعة التى من واجب القاضى تحقيقها وتقديرها — بالاضافة الى واجب الشارع فى تنظيمها وتحديدها .

هذا وقد تردد شراح النصوص الوضعية فى شتى البلاد بين هذه الاتجاهات الفلسفية المتنوعة ولذا ذهب بعض الشراح فى فرنسا الى وضعها بين أسباب الاباحة (١) ، كما ذهب الى مثل ذلك رأى ضعيف فى فقهنا المصرى (٢) . وطبقا لهذا المذهب الأخير تنشىء الضرورة حقا فى دفعها عن طريق الجريمة ، كحق الدفاع الشرعى سواء بسواء ، وهذه هى أيضا نظرية القانون الألمانى .

وأساس هذا الحق هو قاعدة أن « الضرورات تبيح المحظورات » . فمن المصلحة اتقاء ضرر شديد بضرر أخف منه ، ولا مصلحة للهيئة الاجتماعية فى معاقبة انسان ارتكب محظورا تحت ضغط ظروف قوية ولدفع خطر شديد كان يتهدده مع أنه كان من مصلحتها دفع هذا الخطر ولو بالقوة المادية . وهذا هو المذهب المادى فى تفسير حالة الضرورة وهو وحده الذى يلتئم مع اعتبارها سببا عينيا من أسباب اباحة الأفعال فى ذاتها .

الا أن المذهب السائد فى تفسير حالة الضرورة يستند الى القول بأن الفاعل فى حالة الضرورة لم يكن حر الاختيار فى تصرفه ازاء دفع الخطر الجسيم الذى كان يتهدده أو يتهدد غيره ، فهو كان مقيدا فيه الى المدى الذى يكفى لمنع مسئوليته ، حتى ولو توافر له قدر محدود من الاختيار بين سلوكين مختلفين . فحالة الضرورة — كالاكراه بصورتيه المادية والمعنوية — تنال من حرية الاختيار التى تقوم عليها فكرة الاثم من الزاوية

---

(١) راجع مثلا دونديه دى فابر فى المطول فقرة ٣٨٣ ص ٢٢٩ .

(٢) راجع مثلا الدكتور عبد الحميد بدوى « محاضرات فى قانون العقوبات المقارن » ١٩١٤ ص ١٤٠ .

الشخصية للجانى مرتبطة بالزاوية الموضوعية للفعل فى ذاته . وعلى فكرة الاثم تقوم قاعدة المسئولية الجنائية فى الشرائع المعاصرة بوجه عام .

ويبدو أن هـذا هو مذهب القانون المصرى المستفاد من الأعمال التحضيرية للمادة ٦١ ، اذ كان أصلها فى التشريع هو المادة ٦٥ من قانون سنة ١٨٨٣ وكانت تتحدث عن الاكراه المادى وحده . وورد فى محضر مجلس شورى القوانين عنها « أن الذى كان يظن هو أن المادة لا يراد بها الا حالة الاكراه على الفعل ، وكان اللازم على ذلك تغيير نصها ، ولكن علم بعد الاستفسار عن حقيقة المراد انه يشمل الاكراه وغيره (١) » .

وقد انتهى الأمر الى احلال المادة ٦١ من التشريع الحالى محل المادة ٦٥ هذه وهو ما يحمل على الاعتقاد بأن الفكرة السائدة فى ذهن واضعيها كانت اعتبار حالة الضرورة من صور الاكراه ، ومرتبة نفس اثره وهو امتناع مسئولية الجانى بمقدار مساسها بحرية الاختيار المطلوبة لمبدأ المسئولية الجنائية لا اباحة الفعل فى ذاته . وقد استقر الفقه فى بلادنا لذلك على أن الاثنين معا - حالة الضرورة والاكراه بنوعيه المادى والمعنوى - يرتبان امتناع المسئولية للجانى بحسب مدى اتصالهما بارادة الجانى وبالتالى بحرية اختياره « ومن أجل ذلك قيل بأن علة الاعفاء منها هو الاكراه الذى يكون فيه الجانى . وهو تعليل يستقيم مع بعض صورها ، وهى الاكراه المعنوى بمعناه الخاص والضرورة الملحة التى يتحقق فيها معنى الاكراه ، ولكنه لا يستقيم فى الصورة الأخرى التى لا يكون فيها أى معنى من معانى الاكراه ، والأوفق ان يقال فى مثل هذه الأحوال بأن علة الاعفاء هى المصلحة الاجتماعية التى ترجى من الاعفاء ، وانتفاء الفائدة من العقاب ، لأن من يرتكب جريمة فى مثل هذه الاظروف لا يستحق المؤخذة(٢)» .

* * *

ومن الناحية المدنية يحول الاكراه المادى دون امكان المساءلة بالتعويض طالما توافرت له شروط القوة القاهرة أو الحادث الفجائى ، ما لم يوجد نص أو اتفاق على غير ذلك (راجع المادة ١٦٥ من التقنين المدنى) . اما حالة الضرورة فهى لا تحول دون امكان المساءلة المدنية

---

(١) محضر جلسة ١٩٠٣/١١/٢ ملحق الوقائع المصرية فى ١٩٠٢/١١/٢٥ .

(٢) عن الدكتور السعيد مصطفى السعيد المرجع السابق ص ٤٤٨ . وراجع فى هذا الموضوع جرانمولان جـ ٢ فقرة ١٠٧١ ، والأستاذين بدوى وشيرون رقم ١٢ ص ٢٩٦ ، والدكتور محمود نجيب حسنى « شرح قانون العقوبات » القسم العام ١٩٦٢ ص ٦٦٨ — ٦٧٠ ، والدكتور محمد محي الدين عوض « القانون الجنائى فى التشريعين المصرى والسودانى » ١٩٦٣ ص ٥٤٨ — ٥٥٠ .

بالتعويض الذى يراه القاضى مناسبا (م ١٦٨ منه) ، اى بتعويض مخفف . فهى — بحسب الأعمال التحضيرية للتقنين المدنى — « تؤدى الى التخفيف اذا لم يكن للمضرور نصيب فى قيامهـا ، ويظل محدث الضرر مسئولا فى هذه الحالة ، ولكنه لا يكون ملزما الا بالتعويض الذى يراه القاضى مناسبا ، باعتبار أنه الجىء الى ارتكاب العمل الضار وقاية لنفسه أو لغيره من ضرر محدق أشد خطرا ، فهو من هذه الناحية أيسر تبعة واخف وزرا .. » .

وهـذه المسئولية المدنية تكفى بذاتهـا كيما تنفى صفة الاباحة عن الجريمة التى قـد تقع دفعا للخطر فى حالة الضرورة ، وتتمشى تماما مع موقف فقهنا العقابى عندما اعتبرها من أسباب امتناع مسئولية الجـانى اللاصقة بشخصه لا من أسباب اباحة الفعل فى ذاته ، اذ ان اسباب الاباحة تحول دون امكان المسئوليتين الجنائية والمدنية معا ، على النحـو الذى يحدث مثلا فى الدفاع الشرعى اذا توافرت اركان نشوئه ولم يقع تجاوز فى استعماله .

ويراعى أن القـانون المـدنى لا يعتبر حـرية الاختيار أساسا لازما للمساءلة فى كل الصور ، بدلالة امكان الحكم بتعويض مدنى على المضطر ، وعلى المتبوع عن فعـل تابعـه ، ومن حيازة الشىء استنادا الى مسئولية قبول المخـاطر acceptation du risque التى تسمح بالمساءلة بالتعويض فى كثير من الأحوال رغم انتفاء الخطأ فى جانب المسئول بالتعويض . وهذه الأحوال مؤسسة على بعض القرائن القانونية فى الاثبات التى قـد تكون قاطعة والتى لا مقابل لها فى الشرائع العقابية الحديثة التى لا تسلم بنظرية الخطـأ المفترض بقرائن وبالتالى لأمثال تطبيقات نظرية قبول المخـاطر ، أو تحمل التبعية .

المبحث الثانى

موقف المجرمين الشواذ من حرية الارادة

المطلب الأول

مدى الارادة
فى بعض صور الشذوذ

يثير موضوع المجرمين الشواذ مشكلات كثيرة متصلة بعلوم متنوعة كالاجرام وعلمى النفس الجنائى والاجتمـاعى . ومن زاوية مدى حـرية الارادة — وهى مرتبطة وثيق ارتباط بما عداها منزوايا — اجمعت البحوث العلمية على أن مسئوليتهم من الدقة بمكان ملحوظ .

ومع مراعاة أن اجرام العقلاء أيضا قد يكون صدى لشذوذ عقلى لكنه لا يصل الى حد المرض العقلى الظاهر أو المختفى .

كما قد يكون صدى لشذوذ عاطفى أو شعورى قد ينتهى بصاحبه الى سلوك سبيل الجريمة ، أو بالأدق الى اتخاذ سلوك مضاد للمجتمع ، حتى وان كان هـذا السلوك سويا من ناحية النواميس الطبيعية الأخلاقية التى ينبغى على الانسان الفاضل أن يرتبط بهـا ، أو أن يوجه ارادته فى طريق محاولة هذا الارتباط .

وهذا الشذوذ العاطفى أو الشعورى هو « فقدان التوازن بين الدافع الى الجريمة والمـانع . فالمـانع من الجريمة هو دائما شعور فردى ، اما بالتقوى بأن يتعلق الفرد بالخير حبـا للخير ، واما بالتوجس من العقوبة بأن يكره الشر خوفا من آثاره الضارة لا حبا فى نقيضه وهو الخير . والدافع الى الجريمة هو دائما شعور بحاجة غريزية . وانمـا يفقد التوازن بين الدافع والمـانع لصفة غير عادية فى الدافع من جهة ، ولضعف غير عادى فى المـانع من جهة أخرى ...

والضعف غير العـادى فى المـانع مظهره اما ضعف فى التقوى وحب الخير ، واما عدم اكتراث بألم العقوبة . فالجريمة كحقيقة واقعية هى فى جميع الأحوال سلوك لا يأتيه الرجل العادى لكونه فقدانا للتوازن بين الدافع الى الجريمة كفعل ضـار بالمجتمع وبين المـانع منها ، وذلك لشذوذ فى الدافع هـو شعور بحاجة غريزية غير عادية فى نوعهـا أو فى قـدرها ، ولشذوذ كذلك فى المـانع هو ضعف فى التقوى وحب الآخرين ، فضلا عن عدم اكتراث بألم العقوبة .

هذه الحقيقة الواقعية فى معنى الجريمة هى موضوع علم الاجرام . فهذا العلم يدرس الانسان المجرم ليقف على الأسباب التى من أجلها أجرم ، اى الأسباب التى من أجلها غاير سلوكه السلوك المعتاد بين معظم افـراد الجماعة » (١) .

وبطبيعة الحال ان حديثنا فى المقام الحالى مقصـور على المجرمين الشواذ عقليا ، اى أولئك الذين يُطلق عليهم وصف المجانين أو انصـاف المجانين . اما المجرمون الشواذ عاطفيا أو شعوريا فان موضـوعهم هـو موضوع علم الاجرام برمته .

ولذا فان التشريع الوضعى لا يعنى بهم . ولا يخضعهم لأية معاملة خاصـة ، اللهم الا ان تكون هى تقرير مسئوليتهم الجنائية كاملة لتوافر القدر المطلوب من حرية الاختيار فى سلوكهم المضاد للمجتمع ، حتى وان

---

(١) راجع الدكتور رمسيس بهنام فى « علم الإجرام » طبعة ثالثة . ج ١ ص٢٢–٢٤.

لم يكن بالمرة مضادا للنواميس الأخلاقية ، بل على العكس من ذلك كان ملتئما معها كل الالتئام ، ولو وصل فى التئامه الى حد التضحية النبيلة ، أو النضال الشجاع لأجل قضية صادقة وعادلة ، ولكنها تتعارض مع مشاعر المجتمع الذى يعيش فيه ذلك المناضل الشجاع .

وذلك المجتمع قد يكون غارقا الى اذنيه فى بعض القيم والمفاهيم الخاطئة ، والتى تكون بسبب عراقتها قد رسخت فى وجدانه رسوخا تاما فأضحت مصدرا رهيبا يعوق تطوره نحو الأفضل خلقيا ، واجتماعيا ، وعقليا ، ومن هنا جاء الصدام بين سقراط ومجتمعه ، أو جاليليو وعصره ، أو بكاريا وناقديه ، أو باستير وخصومه ... ولذا فليكن مفهوما أن الحديث هنا عن الشواذ بحسب علم النفس لا عن المصلحين أو المناضلين الذين قد يعتبرون شواذا بحسب بعض الأوضاع التشريعية ، أو السياسية ، أو الاجتماعية ، أو الدينية ...

وقد أجمعت الشرائع الحديثة على نفى المسئولية الجنائية عن المجنون كلية . ولم يكن الأمر كذلك فى العصور القديمة والوسطى حين كان المجنون الكلى يعاقب كغيره ، بل ظل المجنون يحاكم فى الصين الى عهد قريب ، لكن كان للسلطة الادارية حق تخفيف العقاب عنه .

وتميل المدرسة الوضعية الايطالية الى التخلص من بعض القتلة المجانين وقت ارتكاب جريمتهم ولو باعدامهم اذا كان لا يرجى شفاؤهم ، لا لردع غيرهم بطبيعة الحال ، بل استنادا الى ضرورة الدفاع الاجتماعى وحدها . الا أن هذا النظر لا يلقى تأييدا من الرأى العام ، ومن سائر المدارس العقابية الأخرى ، لأن اعدام المجنون — مهما ظهر خطره — اجراء غير عادل .

عن التخلف النفسى

وتعريف الجنون من اصعب الأمور من الوجهة الفنية ، وقد تعددت تعريفاته ، فعرفه البعض بأنه يمثل « حالة الشخص الذى يكون عاجزا عن توجيه تصرفاته على صورة صحيحة بسبب توقف قواه العقلية عن النمو أو انحرافها أو انحطاطها ، بشرط أن يكون من ضمن الحالات المرضية المعينة » (١) . وعرفه البعض الآخر بأنه « عدم قدرة الشخص على التوفيق بين أفكاره وشعوره وبين ما يحيط به لأسباب عقلية (٢) » .

---

(١) الدكتور جارنيه Garnier فى « جمعية الدراسات التشريعية » . راجع جارو ج ١ فقرة ٣١٩ ص ٦٢٣ .

(٢) « الطب الشرعى فى مصر » للدكتورين سدنى سمث وعبد الحميد عامر طبعة ١٩٢٥ ص ٤٦٢ .

وبعض الناس يتصور أن المجنون هو من فقد الادراك تماما ومعه حرية الاختيار ، فأصبح يتصرف عن غير وعى . ذلك مع أن الواقع هو أن المجنون كثيرا ما يتصرف تصرفات واعية ، وربما لا تخلو من عمق وترابط وقد لا يختلف فى مظهره عن سليم العقل ، فلا يميزه عنه الا أن بعض تصرفاته يبدو غامضا غير مفهوم ، لكنه نتيجة حتمية لاختلال قواه العقلية ، ومنطقية مع مقدمات معينة أوجدها هذا الاختلال فى ذهن صاحبه.

والجنون ليس اسما لمرض واحد ، فأحيانا يكون مستديما ، كما قد يكون دوريا أو متقطعا . وأحيانا يكون عقليا ، كما قد يكون جنونا أدبيا صرفا Folie Morale متخذا صورة فقدان الاحساس الأدبى ، أى القدرة الكافية على التمييز بين الخير والشر . وهذا الأخير من أعقد المسائل وأدعاها الى اختلاف الرأى فيه . اذ أن المتهم يكون عاديا فى ارادته وذكائه لكنه فاقد بالفطرة احساسه الخلقى . ثم ان تشخيصه صعب ، وكل ما قد يدل عليه هو انتفاء الباعث الواضح للجريمة من جهة ، وبلادة المتهم بعد ارتكابها من جهة أخرى فلا يبدو عليه أى ندم ولا شعور بألم .

وهذه الصورة يطلق عليها أيضا وصف « الحالة السيكوباتية » Psychopathic state وهى تسمية أطلقها العالم الألمانى كوخ Koch منذ سنة ١٨٨٨ ، وهى ينبغى أنتلقى عناية خاصة من فلسفة القانون بالنظر الى وثيق اتصالها بمشكلة حرية الاختيار .

ويمكن أن يطلق عليها أيضا وصف « حالة التخلف النفسى » أو بالأحرى الروحى ، وهى تنجم فى الراجح عن تخلف روحى عريق فى تطور الحاسة الخلقية التى ينبغى أن تتطور ــ عند الأشخاص الأسوياء ــ بمقدار تطور الوعى ، وفى اتساق منظم معه حتى تهب لصاحبها تناسق الشخصية ولو عن طريق الألم أو بالأدق عن طريق الاتعاظ الصحيح من الألم (١) .

وتخلف الحاسة الخلقية عن التطور يؤدى بطبيعة الحال الى نمو الأثرة والافراط فى الاحساس بالذات ، وبالتالى الى كل مظاهر السلوك اللاجتماعى أو الى بعضها ، ومنها الجريمة خصوصا عندما تقع هذه الجريمة على النقيض من النواميس الطبيعية للأخلاق ، وبصرف النظر عن مدى مخالفتها لأحكام التشريع الوضعى المطبق فى زمان ومكان معينين .

وهذا التخلف قد يصيب من ناحية مبدئه بنسب مختلفة بعض الأفراد ، كما قد يصيب بعض الجماعات ، لكنه لا يصل الى مرتبة الجنون الخلقى الا اذا وصل ضعف الحاسة الخلقية عند فرد معين الى مستوى

---

(١) راجع ما سبق فى ص ١٨٩ — ١٩٩ .

قد يكون هو بعينه مستوى انعدامها أو ما يقاربه . ولعل هذا النوع من الجنون يمثل عندئذ صورة أخـرى من صور ارتداد الانسان atavisme الى أصله الحيوانى التى يؤمن لومبروزو بتوافرها لدى بعض الجناة بالفطرة والتى يربط بينها وبين بعض المعالم التشريحية لدى هذه الطائفة . الا أن الارتداد — أو ان شئت التخلف — ليس له معالم تشريحية ؛ بل نفسية — روحية فحسب تتجلى فى نوع خاص من السلوك اللاجتماعى البدائى .

وعلى اية حال ففى تحليل أعراض هذه الحالة بوجه عام يقول الدكتور اكرم نشـأت ابراهيم : « لا تتميز حـالة التخلف النفسى فى سن مبكرة بانحراف خطير لاختلاط اعراضها بمظاهر السلوك السوى للطفل ، وان كان الصغار المتخلفون نفسيا يكونون اقل استجابة من الصغار الأسوياء لوسائل التربية والتقويم المتبعة .

غير أن مظاهر هذه الحالة تبدو واضحة جلية ، حالما يبلغ صاحبها دور المراهقة ، لاحتفاظه — رغم تكامل نموه العقلى والجسمانى — بسلوكه الطفلى العابث ، المتصف بالاندفاعية واللااخلاقية والأنانية واللاتكيفية ، وهى السمات الرئيسية للمتخلف النفسى .

فالاندفاعية impulsiveness التى يتصف بها ، تبدو فى جريه وراء أهواء اللحظة الراهنة ، دون تقدير لما كان من تجارب الماضى ولما سيكون من أهداف المستقبل .

واللااخلقية immorality تبرز فى انطلاقه نحو اشـباع لذاته حيثما يجدها ، بلا رعاية لقواعد الاخلاق والآداب .

والأنانية selfishness تبرز فى اتخاذه من البيئة وموضوعاتها وسائل لارضاء رغباته الجامحة ، بلا مبالاة لما قـد يسبب ذلك للغير من المحن والكوارث والآلام .

أما اللاتكيفية inadaptability فانها تتجسم فى اصطدامه المتواصل مع المجتمع ، نتيجة عدم توافقه مع القيم والمعايير التى الفتها الجماعة .

والمتخلف النفسى الى جانب ذلك كله ، كذوب لا يقيم فى قوله أو عمله وزنا للصدق ، مغرور بذاته ينقصه الاستبصار بما هـو مصـاب به من اضطرابات ، عديم الخجل والندم ، عاجز عن المثابرة على أى عمل مفيد بعيد المدى ، لا تدع له تقلباته الانفعالية مجالا للاستقرار ، تسوده فجاجة عاطفية ، لعدم قدرته على اكتساب عواطف سوية ناضجة ، يتطلب تكوينها تكتل عدة انفعالات منسجمة حول موضوع معين اقترن بخبرات خاصـة متكررة .

أما مستوى الذكاء لدى المتخلف النفسي ، فانه يكون غالبا متوسطا أو فوق المتوسط ، وقلما يقل عن المعدل الوسطى ، هذا اذا اتبعنا فى قياس ذكائه اختبارات الذكاء المقننة ، أما اذا قسنا ذكاءه فى ضوء القاعدة التى تعتبر مدى قدرة الفرد على التكيف مع البيئة أساسا لدرجة الذكاء فان حظ المتخلف النفسي من الذكاء يكون ضئيلا الى حد كبير .

وقد تعددت التصنيفات التى أوردها الباحثون لحالات التخلف النفسي ، ونحن نفضل منها التصنيف الذى صنف المتخلفين نفسيا ، على أساس الأسلوب الذى ينهجونه فى سلوكهم ، الى نمطين هما :

١ ـ النمط العدواني ، ويتبع فى سلوكه أسلوبا عدوانيا عنيفا ، يجعله خطرا دائما يهدد المجتمع ، لما يبديه من تحد ساخر فظ لنظم الجماعة .

٢ ـ النمط المراوغ وينهج فى سلوكه أسلوب التلفيق والاهمال ، والمماطلة ، والتقاعس ، والتسكع وعدم الاكتراث لشيء ، وتزييف الحقائق .

هذا ولا يعنى تصنيف حالات التخلف النفسي الى نمطين ، بأن هناك حدودا فاصلة قاطعة بينهما ، بل قد يختلط فى بعض الحالات الأسلوب العدوانى مع الأسلوب المراوغ ، فيتلون سلوك المصاب حينا بالعدوان وحينا بالمراوغة ، تبعا لما يحققه له اى اللونين من لذة فورية عاجلة قصوى .

والتخلف النفسي لا يعيق حتما المصاب به عن اكمال تعليمه وبلوغ قدر من النجاح المادى السطحى اذا واتته ظروف مناسبة ، أو أحاطته عوامل مشجعة مسهلة . على أن مثل هذه الحالة لا تحصل كثيرا ، كما أن النجاح الذى يفوز به المتخلف النفسي لا يمكن أن يبلغ مستوى انسانيا رفيعا ، ويتعذر الاحتفاظ به الى النهاية لعجز صاحبه عن المثابرة المنظمة المستمرة والسعى نحو أهداف مثلى ... » (١) .

ثم يقول المؤلف : « وقد تباينت الآراء حول تحديد عوامل التخلف النفسي ، دون أن تستقر اية واحدة منها على تفسير واضح مقبول يصح اعتباره تعليلا جامعا مانعا لما هو معروف من صور هذه الحالة السلوكية الشاذة . فقد ارجعها البعض الى اختلال الحاسة الخلقية Moral Sense التى زعموا بانها تتمركز فى التلافيف العليا للفص الجبهى من الدماغ ، غير انهم لم يقدموا أى دليل ملموس على وجود مثل هذه الحاسة المزعومة »...

وفى الواقع ان الحاسة الخلقية نفسها ليست مزعومة انما القول بأنها تتمركز فى التلافيف العليا للفص الجبهى من الدماغ هو القول الذى

---

(١) فى مؤلفه « علم النفس الجنائى » طبعة ١٩٦٨ ص ١٥٩ — ١٦١ .

يفتقر الى اثبات ، وذلك لأن هذه الحاسة شأنها شأن كل الأحاسيس الأخرى كامنة فى الوعى العام او الشامل للانسان المرتبط بجسده الأثيرى . ولا محل حتى للقول بانها متمركزة فى المخ وذلك لأن الأحاسيس بوجه عام أوسع نطاقا بكثير من دائرة المخ ، وهو لا يمثل اكثر من تجسد جزئى يعطى لصاحبه ما يوصف بانه العقل الواعى . اما العقل الشامل فهو كجبل الثلج يطفو جزء صغير منه على السطح فيوصف بأنه العقل الواعى ويختفى الجزء الأكبر منه تحت السطح فيوصف بأنه العقل الباطن (١) .

ثم يقول : « ومما لا شك فيه أن السلوك اللاجتماعى الذى ينتهجه المتخلف النفسى ، يشمل فى معظم صوره ، افعالا وامتناعات ضارة بالمجتمع مما يقرر لها القانون عقابا جنائيا ، وهى بذلك تنطوى تحت مفهوم الجريمة . غير أن المتخلف النفسى يتميز فى اجرامه عن المجرم العادى من عدة وجوه لخصها كلكلى Cleckly فى الفروق الآتية :

١ — للمجرم العادى هدف معين ، يروم الاستحواذ عليه عن طريق عمله الاجرامى بينما المتخلف النفسى يقدم على اقتراف الجريمة ، دون أن يكون له هدف واضح فى الغالب ، أو لمجرد تحقيق لذة تافهة على الرغم من العقوبة القاسية التى قد يعرض نفسه اليها بصورة اكيدة فى احوال كثيرة ، فهو مثلا قد يقدم على سرقة سيارة لمجرد التنزه مع فتاة تكون بصحبته .

٢ — المجرم العادى يحاول جهده عدم تعريض نفسه لأى أذى ، بينما المتخلف النفسى لا يؤذى الآخرين فقط ، وانما قد يؤذى نفسه أيضا ، ويظهر ذلك واضحا فى اقدامه على الانتحار أحيانا ، وتحطيم واتلاف ممتلكاته .

٣ — المتخلف النفسى لا يميل الى ارتكاب الجرائم الخطيرة كالقتل مثلا ، وان كان يحتمل اقدامه على ارتكابها فى سياق ثوراته الاندفاعية ، ودون أن تكون مسبوقة بتدبير أو تحضير الا فيما ندر (٢) وقد ظهر بنتيجة فحص هندرسون ، على ٤٩ شخصا ارتكبوا جرائم قتل مختلفة ، بأن اربعة منهم فقط هم من المتخلفين نفسيا ، وقد ارتكبوا جرائمهم دون تدبير سابق .

والملحوظ بصفة خاصة أن المنتمين للنمط العدوانى aggressive تبعا لأسلوب سلوكهم العنيف هم اكثر اصطداما بالمجتمع من أفراد النمط المراوغ deceptive ، وبالتالى تزداد نسبة جرائمهم المتسمة بالقسوة والرعونة

---

(١) راجع مؤلفنا فى « مفصل الإنسان روح لا جسد » ، طبعة رابعة الجزء الأول ص ٨٤٦ — ٨٦٣ ، والجزء الثانى ص ٩٣ — ١٢٤ ، والجزء الثالث ص ٧٥٩ — ٧٧٩ .

(٢) Hervery Cleckly; The Mask of Sanity. London 1941 p. p. 208-210.

والافتضاح ، اذ يثورون لأتفه الأسباب ، فيهددون ويتوعدون وتتدفق الشتائم من أفواههم ، وقد ينهالون بالضرب على من يعترضهم ، ويدمرون ما يقع تحت أيديهم من أشياء ، وربما عمدوا الى اضرام النار فيها . وواضح بأن مثل هذه الأفعال معاقب عليها باعتبارها جرائم تهديد وقذف وسب وايذاء واتلاف واحراق .

كذلك لتجرد هؤلاء العدوانيين من الحياء بصلافة ، ولاضطرابهم الجنسي ، وتخليهم عن التبعات الاجتماعية والأخلاقية ، لا يتورعون عن الانطلاق وراء نزواتهم دون تبصر ، فيرتكبون جرائم هتك العرض والفعل الفاضح العلنى والعرى ، وغيرها من الجنايات والجنح والمخالفات المنافية للآداب .....

أما جماعة المنتمين للنمط المراوغ ، الذين يكون « قناع العقل » لديهم أكثر خداعا ورياء ، فانها تتصف غالبا بالمخاتلة والمخادعة والليونة . فالمتخلف النفسى المراوغ لا يمل البطالة والتسكع والعيش عالة على الآخرين ، غير أنه يتحاشى الاصطدام الصريح مع القوانين والأنظمة الواجبة الرعاية ، بلجوئه الى التمثيل وذلاقة اللسان كوسيلة لاقناع ضحاياه وحملهم دون اكراه على تحقيق رغباته . لذا يغلب عليهم ارتكاب جرائم الاحتيال ، وخيانة الأمانة ، والتزوير ، وابتزاز الأموال ، والانتحال غير المشروع للوظائف والرتب والاغواء مع الوعد بالزواج ، والتحريض على الفجور ، والاخبار الكاذب ، وشهادة الزور .

وقد يحدث أن يقترف المتخلف النفسى من النمطين ، جرائم سياسية بحت أو مختلطة أو مرتبطة ، طمعا فى تقمص أدوار الزعامة ، واندفاعا أرعن منه وراء حب الظهور ، ولأجل المباهاة والزهو . كما أن المتخلفين نفسيا — العدوانيين والمراوغين على السواء — لا يعترفون بحق التملك على ما يبدو ، لذلك فانهم لا يتوانون عن اختلاس أموال الغير لصرفها فى قضاء حاجاتهم العابرة ، وانفاق ما يتبقى منها بسفه فى سبيل الرذيلة . وتنصب السرقات الأولى لأعضاء هذه الزمرة فى معظم الأحوال ، على ممتلكات أقربائهم وأصدقائهم ، لسهولة استحواذهم عليها ، ثم تشمل ممتلكات الآخرين ممن لا تربطهم بهم اية رابطة .

ومن الممارسات المعتادة لدى عدد كبير منهم ، الافراط فى تناول الخمر والمخدرات ، التى تحقق لهم جزءا غير يسير من اللذة التى يتصيدونها بكل وسيلة ممكنة . ومثل هذا الادمان يضاعف قوة العوامل الدافعة لاجرامهم ويزيد فى خطورتها ، فضلا عن أن كلا من حيازة المواد المخدرة لغير الأغراض المشروعة والسكر البين فى المحلات العامة ، يعتبر بحد ذاته

جريمة معاقبا عليها » (١) .

* * *

هذا وقد تفاوتت الآراء المختلفة تفاوتا بينا فى موقفها من هذا الجنون الخلقى او « الحالة السيكوباتية » وذلك بحسب المدارس التى وجهتها فى تعليل هذه الحالة وفى تعيين مدى حرية الاختيار التى يتمتع بها الجانى . كما اختلف الراى اختلافا بينا فى مواجهتها بالعلاج النفسانى او العقابى ، بالاضافة الى تلمس أسباب الوقاية للمجتمع التى هى من اصعب الأمور بالنسبة لهذه الحالة بالذات ، لان الجانى قبل ارتكاب جرائمه قد يبدو طبيعيا جدا وعلى مستوى طيب من الذكاء .

ويمكن فى هذا الشأن التمييز بين ثلاثة اتجاهات رئيسية :

ـ فأولها يرى أن الشخصية السيكوباتية لا تعتبر من ضمن حالات المرض العقلى ، بل هى تمثل حالة شذوذ خلقى ، أو سلوك مريض أعوج اعوجاجا لا ينفى المسئولية الجنائية ولا ينبغى أن ينتقص منها (٢) . وعيب هذا الرأى انه يتجاهل فى حالة هذه الشخصية توافر المرض النفسى ـ الذى قد لا يرقى الى مستوى المرض العقلى ـ والذى يتمثل فى عدم النضج الكافى بحيث أن المريض هنا يبدو كما لو كان صبيا قاصرا لم يبلغ بعد سن الرشد القانونى ، ويتعذر بالتالى مساءلته ـ مساءلة عادلة ـ كالشخص البالغ سن الرشد سواء بسواء .

ـ وثانيها يرى ـ على العكس مما تقدم ـ أن هذه الشخصية تمثل مرضا عقليا بكل معنى الكلمة ، غاية ما هناك أن أعراض هذا المرض ـ أو بالأدق هذا الجنون الحقيقى ـ تكون مغطاة برداء صناعى مزيف من سلامة العقل يخفى حقيقة حالة صاحبه حتى عن الأخصائيين فى بعض الأحيان . ولذا فان هذا الاتجاه يميل الى تقرير امتناع المسئولية الجنائية بتاتا على أساس توافر مرض عقلى دفين من طبيعة خاصة به ، لأنه يختلف عن سائر الأمراض العقلية فى مظهره الخارجى ، لكنه لا يختلف عنها فى قوة تأثيره فى حرية الاختيار التى قد يقضى عليها فى النهاية (٣) .

ـ وثالث هذه الاتجاهات يتخذ موقفا وسطا بين هذين الاتجاهين المتطرفين فيذهب الى أن الشخصية السيكوباتية من صور المرض النفسى

---

(١) الدكتور أكرم نشأت إبراهيم المرجع السابق ص ١٦٧ — ١٧٠ .

(٢) من هذا الرأى فاينهوفن Weinhofen فى مؤلفه عن « الجنون كدفاع فى القانون الجنائى » . Insanity as a Defence in Crminal Law.

(٣) ومن هذا الرأى كاربمان Karpman وأيضاً هيرفى كليكلى H Cleckly

لا من صور المرض العقلى ، فهى لا تترك ملكة التمييز على حالها ، ولا تقضى عليهـا قضـاء مبرما ، بل ينبغى اعتبارها من مصادر تخفيف المسئولية الجنائية أسوة بحالات الأمراض النفسية التى تنال منالا مسلما به من حرية الاختيار لدى أصحابها حتى وان كانت لاتقضى عليها بتاتا وهى تختلف تماما عن الأمراض العقليـة وتحمـل أسـماء شتى مثـل نزعة الكذب المرضى Mythomania ، ونزعة الحريق المرضى Pyromania (١) .

ويبدو أن هذا الاتجاه الثالث امكنه عن طريق اعتداله أن يوجه طائفة من أحكام القضاء فى بعض البلاد الأجنبية ، وخصوصا فى الولايات المتحدة الأمريكية ، وفى الجزر البريطانية نحو قبول مبدأ المسئولية المخففة بالنسبة لهـذا الصنف من الجناة . ولكن لا يمكن القول بأن هذا الحل يلاقى قبولا عاما فى كافة الشرائع ، فقد نص القانون فى روسيا على أن مثل هذا الجنون الأدبى لا ينفى مسئولية الجـانى ، حين انه ينفيهـا فى ايطاليا . ويعتبره العلامة لومبروزو Lombroso من صور الجنون الفطرى أو المتوارث التى يجب علاجها والوقاية منها كغيرها .

عن التخلف العقلى

وهناك ايضا عاهات عقلية مختلفة قد تنال من ادراك صاحبها منالا تاما أو جزئيا بحسب الأحوال ، مثل الهستريا والصرع واستحواذ فكرة ثابتة على الجانى قـد تكون فردية أو دينية أو سياسية . كما أن هناك حالات البله والعته idiotie ، وقد يكون مصدرها الصمم والبكم sourdo mutisme المتوارث أو المكتسب فى الصـغر . ثم هنـاك حالات مرضى الأعصـاب nevropathes و فاقدى الاتزان déséquilibrés والمنحلين degénerés والمصابين بصور الشذوذ العقلى المختلفة anomalie mentale ...

فهذه كلها حالات تقع على الحد بين الصحة والمرض العقلى وتمثل درجات متفاوتة من التخلف العقلى وقد تكون الفروق بينها قوية ، كما قد تكون تافهة غير محسوسة ، وقد يتوافر أيها بسبب جنون حقيقى فلا يدرك المريض اختلال شعوره كما قد يتوافر بدون جنون حقيقى فيدرك المريض اختلال شعوره ، ومن ثم تظلمـه اذا وصفته بأنه عاقل وتظلم الحقيقة اذا وصفته بأنه مجنون ...

وقد يكون هذا التخلف وراثيا ، كما قد يكون مكتسبا من سبب معين مثل الادمان على الخمور أو المخـدرات ، أو التعرض لصدمات عصبية عنيفـة كالفشـل أو الذعر أو الحزن . وقد لا يعرف سببه على وجـه

---

(١) راجع : James Drever : A Dictionary of Psychology 1952

التحديد ، كما قد يكون بسبب استعداد فطرى له . بل « ان النفس البشرية مليئة — بوجه عام — بالاضطراب والتخيل ، وان الكثيرين الذين يعيشون فى أوهام اذا لم تنقذهم العناية الالهية من أوهامهم ينحدر بهم الطريق الى الجريمة والجنون (١) » .

ومن الملاحظ انه حتى المجانين الخطرين الموجودين فى المصحات والمستشفيات لا يفقدون ادراكهم ولا اختيارهم تماما ، وكثيرا ما يتصرفون بدوافع مماثلة لدوافع غيرهم من العقلاء ، ويتفاوتون فى مستواهم العقلى والخلقى ، فيحسن بعضهم التمييز بين الخطأ والصواب . ويتمتع بعضهم ببعض ملكات ذهنية أو فنية راقية ، الى الحد الذى دفع بعض المختصين الى القول بأن عدم المسئولية المطلق مبالغ فيه ، وان العقاب الجنائى مسألة اجتماعية قد تكون مستقلة عن المسألة الطبية . بل ذهب بعضهم الى أن عقاب المجنون قد يأتى بنتائج حسنة أحيانا (٢) .

وعن علاقة التخلف العقلى بالجريمة يكتب الدكتور يسر انور على والدكتورة آمال عبد الرحيم عثمان قائلين « كان السائد فى القرن التاسع عشر أن العلاقة وثيقة بين الاجرام والذكاء . فقد كان الرأى السائد — خاصة فى الولايات المتحدة الأمريكية — أن الجانب الغالب من المجرمين يعانى من نقص عقلى (٣) . بل حتى اذا بدا أن ذكاء بعض مرتكبى الجرائم يقترب من المتوسط العادى ، فلا ريب أن المجرم يتسم ببعض مظاهر الضعف والاضطراب . ويتحقق هذا الاضطراب بصورة خاصة فى تداعى الأفكار التى كان يجب أن تعمل كمحرك عكسى يحول دون غلبة الدوافع الاجرامية (٤) . وقد أجرى العديد من الأبحاث التى تؤكد هذه العلاقة نذكر منها بصفة خاصة ما انتهى اليه « مركز ملاحظة الأحداث » بروما من انخفاض مستوى ذكاء الأحداث المنحرفين أو مرتكبى الجرائم . وفى دراسة مماثلة على خمسة وثمانين حدثا بمركز الملاحظة بجنوا بايطاليا ، اتضح

---

(١) عن سيجموند فرويد ووليام شتيكل فى « الكبت » ترجمة الأستاذ على السيد حضارة ص ٦١ .

(٢) ولذا يقرر أ . رى A. Pey أستاذ الطب العقلى بجامعة بروكسل أن الأحساس بالمسئولية يبدو متوافرا لدى أغلب الجناة حتى عند بعض المجانين الذين تخضع تصرفاتهم لحتمية مرضية ظاهرة،ولذا فان هذا الأحساس بالمسئولية جوهرى وعميق ويعد سندا أساسيا وكافيا لتقرير المسئولية الأدبية ، وأيضا لامكان الحياة الاجتماعية .

(٣) H. H. Goddard : Human Efficiency and Levels of Intelligence 1920 p. 73.

(٤) G. Angiolella, Manuale di antropologia criminale, Milano p. 62.

أن أربعة منهم فقط يتمتعون بعمر عقلى يماثل عمرهم الزمنى أو يزيد عنه ، اذ يتراوح معدل ذكائهم بين مائة ومائة وتسعة ٪ (١) .

وفى دراسة اخرى أجريت فى الولايات المتحدة الأمريكية وشملت مليونين من نزلاء السجون اتضح أن متوسط ذكائهم يقل عن مستواه عند غيرهم من الأسوياء ومع ذلك فلا نعتقد ان هذه الاحصاءات المقصورة على من اكتشفت جرائمهم تعطى تفسيرا شاملا للجريمة ، بحيث يمكن القول بأن السبب يكمن فى مستوى ذكاء المجرم . وقد يكون لمثل هذا التعليل الأخير أساس صحيح بالنسبة لبعض أنواع الجرائم مثل جرائم الاهمال ، ولكن ذلك لا يحول أيضا دون تأكيد أنه ما زال لكل من الذكاء والصفات الخلقية مجاله الخاص ، فلا يحول تخلف احدهما دون توفر الآخر . وقد انتهت أبحاث أخرى الى أن نسبة تخلف الذكاء بين المجرمين لا تزيد كثيرا عنها بين الأسوياء(٢) . وفىاعتقادنا أنه اذا لم يكنمستوى الذكاء كافيا لتحديد سبب الواقعة ، فانه مما لا شك فيه ترتبط به عوامل تحدد الى مدى بعيد كيفية سلوك الفرد ونوعه وصورة تنفيذه ..

ثم يقول المؤلفان : « والثابت بالمشاهدة والتجربة أن المصابين بالتخلف العقلى تزداد نسبة ارتكابهم للجرائم . ويتضح ذلك بصور خاصة فى جرائم التشرد والتسول والجرائم الأخلاقية . ففى احدى الدراسات بلغت نسبة المتخلفين عقليا بين مرتكبى الجرائم الخلقية ٣٥،٥٪ ، وفى دراسة ثانية عن مائتى فرد من هذه الطائفة أيضا بلغ عدد البلهاء منهم ثلاثة وسبعين فردا . وهى كلها نسب تؤكد ارتفاع نسبة التخلف العقلى بين طوائف معينة من المجرمين . والملاحظ أن العته قد يدفع الشخص الى ارتكاب أشد أنواع الجرائم خطورة كالقتل تحت تأثير ثورة غضب عنيفة .

ويفسر علماء الأنتروبولوجيا الجنائية السلوك الاجرامى للمصاب بالعته بغلبة غرائزه الذاتية وضعف قوى التحكم والمنع التى تنهار كلية أمام دوافع متنوعة خارجية أو داخلية (٣) . كذلك فان البله يمهد السبيل

---

(١) E. Rieti e A. Franchini in Atti del primo congresso internazionale di criminologia. Volume Secondo, Roma 1939.

(٢) L. D. Zeleny : Feeble mindedness and criminal conduct, American journal of Sociology, Jan. 1933 p. 564-578. Edward J. Ferentz : Mental Deficiency related to crime. journ al of Criminal Law, criminology and police science Sept. Oct. 1954 p. 299-307.

(٣) Di Tullio : Pnicipi di criminologia clinica p. 167 S.S.

أمام حالة من الاستعداد الاجرامى تستند الى عدم التبصر والرغبة الجامحة وعدم القدرة على تحمل القيود النظامية مع سرعة التأثر وسهولة الخضوع للايحاء . كل ذلك يعنى سهولة أن يصبح هذا الشخص سارقا أو متشردا او منحرفا كلما وجد تحت تأثير بواعث اجرامية متنوعة ، فعقليته متفتحة لكل صورة من صور الايحاء .

والواقع أننا يمكن ان نخلص من دراستنا للعلاقة بين الذكاء والجريمة الى أن ضعف الذكاء أو التخلف العقلى ليس بذاته سببا فى الجريمة ، ولكنه بدون شك عامل مهيء للاجرام ومسهل للانحراف . فكلما كان ذكاء الفرد ضعيفا كلما ضعفت ايضا قدرته على التحكم فى حياته الغريزية ، ويزداد الأمر وضوحا فى حالة التخلف العقلى حيث يزداد احتمال وقوع الفرد فى شرك الجريمة (١) .

كذلك تتميز هذه الفئة بالتقلب النفسى والانفعالى مما يحول بينها وبين الانخراط فى عمل ثابت دائم ، الأمر الذى يمهد للخمول والتشرد والانحراف . فضعف الذكاء يضعف بدوره من قدرة الفرد على الكفاح فى الحياة والمنافسة على مراكز العمل ، وهو المسئول الأول عن فشل الفرد فى حياته المهنية أو المدرسية فيصبح اكثر تعرضا للانحراف .

ومن الثابت أن التخلف العقلى يرتبط بنواح أخرى من الشذوذ فى الشخصية ، وبخاصة فى جوانب الحياة النفسية والعاطفية . ومن جهة اخرى فان دراسات العالم الانجليزى بيرت Burt والالمانى فون بيميلين V. Bemmelen اكدت ان اغلب الأفراد الذين يتسمون بضعف فى قيمهم الأدبية هم ايضا ضعاف الذكاء ، وان لم يصل هذا الضعف دواما الى مرتبة التخلف العقلى . ولما كان التخلف والدونية فى سمات الشخصية يهيء كثيرا للسلوك الاجرامى فقد وضحت بذلك علاقة غير مباشرة بين التخلف العقلى والجريمة ، وهو ما يؤكده ايضا ارتفاع نسبة التخلف العقلى بين المجرمين العائدين .

ونعود فنؤكد اننا لا نعنى ولا نهدف بكل ما تقدم القول بأن التخلف العقلى هو سبب الجريمة وعلتها . ولعلنا نزيد الأمر ايضاحا اذا اضفنا أن مستوى الذكاء يمكن الفرد من توقع نتائج تصرفاته ، وتوجيه سلوكه وفق الاحتياجات والمواقف الجديدة المتغيرة فى الحياة . فالذكاء اذا يمكن الفرد من تصور كيفية تتابع الأحداث ونتائجها ، فانه يعمل كموجه للفرد فى أوجه

---

(١) Ritter, Die Artung jugendlicher rechtsbrecher, Deutsches Jugendrecht, H. 4. Berlin 1944, 49. SS.

نشاطه الاجتماعية وغيرها ، وهو منبىء له بعواقب سلوكه (١) » .

وعلى أية حال فان الصلة بين الجريمة وبين الشذوذ العقلى ينبغى أن تنال الشىء الكثير من عناية الشارعين خصوصا من زاوية أثر هذا الشذوذ فى حرية الاختيار ، لأنه اذا صح أنه كلما نقص العقل نقصت حرية الاختيار فانه يصبح من الواضح انه ينبغى أن يعنوا كل العناية بكل ما يرتبط باتصال الشذوذ بهذه الحرية وبالتالى بالمسئولية العقابية .

المطلب الثانى

كيفية اتصال الشذوذ بالمسئولية العقابية

لا توجد حتى الآن حلول تشريعية حاسمة من ناحية كيفية اتصال الشذوذ العقلى بموضوع المسئولية الجنائية . ولعل الأمر لا يزال واقفا عند التسليم بالعجز فى هذا الشأن على النحو الذى عبر عنه مؤتمر للأطباء العقليين والعصبيين عقد فى سويسرا فى سنة ١٩٠٧ ، حين سلم بعجز هؤلاء الأطباء عن تقدير مدى مسئولية أى متخلف نفسى أو عقلى اذ أن واجبهم هو الارشاد عن نوع المرض العقلى أو العصبى عند المتهم وأثره فى تصرفات المريض . أى أن دورهم يقتصر على الارشاد عن الأعراض غير الطبيعية عند صاحبها ، أما تقدير مدى المسئولية الأدبية أو الاجتماعية ـ وبالتالى الجنائية ـ فهو من وظيفة القاضى لا الطبيب .

وفضلا عن اختلاف أقيسة التخلف من الناحية الطبية فان أقيسة المسئولية مختلفة بدورها بين الشرائع . ومن ناحية اتصال هذه الأقيسة بتلك يمكن أن يثار البحث فى مسئولية المجنون وذى العاهة العقلية على عدة وجوه مختلفة :

ـ فهل يؤثر الجنون ـ أو العاهة العقلية ـ فى المسئولية من ناحية القصد الجنائى ، فينفى أيهما القصد ـ وبالتالى المسئولية الجنائية ـ لما يتطلبه القصد من ادراك تام بحقيقة الواقع ، مظهره العلم بتوافر أركانها القانونية ؟

ـ أم يؤثر أيهما فى حرية الارادة لدى الجانى ، وعندئذ يتعين البحث أولا فيما اذا كانت حرية الارادة متوافرة بالنسبة لغير المجنون أم لا ؟ .

---

(١) عن مؤلفهما « علم الإجرام وعلم العقاب » ١٩٧٠ ص ١٩٧ — ٢٠١ وراجع فى نفس الاتجاه الدكتور مأمون محمد سلامة فى « أصول علم الإجرام » ١٩٦٧ ص ٢٣٩ .

وقلنا فيما سبق ان هذه الحرية محل خلاف بين المدارس التقليدية والوضعية الايطالية ، الا فى شأن المجنون فهو يمثل منطقة اتفاق بين جميع المدارس ، اذ ليس للمجنون الكامل قدر ما من المسئولية العقابية فيها كلها.

على أن بعض المدارس العقابية لا ينكر على المجنون امكان توافر التمييز وبالتالى القصد الجنائى لديه ، فضلا عن حرية الاختيار ، شأنه شأن العاقل ، لكنه ينفى عن بعض صور الجنون توافر القدرة على مقاومة دوافع الاجرام ، أى الارادة العادية التى يتمتع بها العقلاء . وليس من المسلم به وجود حالات مرضية محددة بهذا المعنى ، اذ انه فى بعض الأحوال تلتبس فى شأن المجانين مظاهر الصحة مع المرض ، والانحراف المتأصل مع الاستسلام للدوافع الاجرامية . ثم ان استحواذ فكرة معينة على الجانى أمر كثيرا ما يحدث لمن يوصفون ايضا بالأصحاء .

كيفية الاتصال فى بعض صور خاصة

يضاف الى ذلك ان بعض البحوث الحديثة اثبتت أن ثمة حالات معينة من الجنون قد ترجع الى بعض صور المس obsession او الاستحواذ possession كان يجهلها تماما علما النفس والأمراض العصبية الى عهد قريب ويعتبرانها من الافتراضات الخاطئة ، لكنها وجدت قبولا بعد بحوث مضنية عند عدد من كبار العلماء . ومن هؤلاء الفيلسوف وليام جيمس الذى يعد من ابرز علماء النفس ، والذى قرر بعد بحوثه الروحية « ان رفض التعاليم الحديثة اعتبار المس الروحى امر ممكن الحدوث رغم روايات الناس المتراكمة المبنية على التجربة الملموسة انما هو فى نظرى مثل غريب للتحكم الشكلى فى المسائل العلمية . ترى هل يكون الانسان علميا فى الواقع اذا كان هو من العمى والجهل بحيث يرتاب فى امكان ذلك ؟ ! » .

وكانت بحوثه الروحية من ضمن الأسباب التى دفعت جيمس الى أن يصف مؤلفه المعروف فى « مبادىء علم النفس (١) » بأنه اصبح يمثل « كتلة كريهة منتفخة مستسقية متورمة تشهد انه لا شىء هناك يسمى علم النفس » . ويقصد جيمس بذلك ان علم الروح Psychic Science قد حل محل السيكولوجى القديمة هذه ...

وكذلك اتجه الى نفس الوجهة وليام مكدوجال William McDougall العالم النفسى المعروف الذى يقرر فى مؤلفه عن « الجسد والعقل » أن وحدة الوعى unity of consciousness لا تنفى امكان أن يرتبط اكثر من

---

(١) Priniciples of Psychology.

كائن روحى واحد بأعضاء جسدية واحـــدة . ويرى فى ذلك تفسيرا لتلك الظواهر الغريبة والخارقة للعادة التى بحثت بحماس كبير فى هذه السنين الأخـــيرة تحت عنوان « الشخصية الثانوية أو المزدوجة » Secondary or dual personality كما قرر « أن الحالات المماثلة لهـــذه تذهب بعيدا كيمـــا تبرر الاعتقاد فى استمرار حيـــاة الشخصية الانسانية بعـــد موت الجسد » (١) .

وقد فحص عددا ضخما من حالات المس والاستحواذ واثبت صحتها ايضـــا الطبيب العالم كارل ويكلاند Carl Wickland عضو « الجمعية الأمريكية لتقدم العلوم » (المجمع العلمى الأمريكى) وعرضها فى كتاب عنوانه « ثلاثون عاما بين الموتى » (٢) . ومثـــله الدكتور تيتوس بول Titus Bull عضـــو نفس المجمع العلمى والذى لخص تجاربه الطويلة فى مؤلف عنوانه « تجارب فى علاج العقول المريضـــة » (٣) ، ونجح كلاهما فى علاج حالات كثيرة من الجنون المستعصى بعد أن فشلت فيها الوسائل المألوفة من اعطاء المسكنات ، والصدمات الكهربائية ، والتحليل النفسى .

ومثلهم أيضا العالم المجرى الدكتور ناندور فودور Nandor Fodor الذى كان محللا نفسيا معروفا وعمل لمدى عدة سنين مديرا للبحث « بالمعهد الدولى للبحث الروحى » بلندن (٤) ، كما كان عضوا فى « أكاديمية العلوم بنيويورك » (٥) ، وعضوا فى « الجمعية النفسية » بواشنطون ، واستاذا فى « المعهـــد التدريبى للتحليل النفسى » التابع « للجمعية الأهلية للتحليل النفسى » (٦) وله بدوره عدة بحوث تؤيد نفس هذا الاتجاه منها مؤلفه فى « العقل المسكون (٧) » (١٩٦٠) و « بين عالمين (٨) » (١٩٦٤) . ومنهامؤلف

---

(١) Body and Mind p. 366.

(٢) Thirty Years Among The Dead.

وللقسم الأول منه ترجمة بمعرفة الدكتورعلى عبد الجليل راضى الأستاذ بجامعة عين شمس. وقد صدر هذا الـكتاب فى سنة ١٩٢٤ وله طبعة حديثة فى سنة ١٩٦٨ . راجع منها بوجه خاص الفصل السادس وعنوانه : « الأرواح والجريمة » ص ١١٦ — ١٣١ .

ومؤلفنا فى « التكوين الروحى وأسرار السلوك » ١٩٨٢ جـ ٢ ص ٧٤٧ — ٨٥١ .

(٣) Experiences in Healing Relative to Diseased Minds.

(٤) International Institute For Psychical Research.

(٥) New York Academy of Science.

(٦) Training Institute of The National Psychological Association of Psychoanalysis.

(٧) The Haunted Mind.

(٨) Between Two Worlds.

بالاشتراك مع العالم النفسى الدكتور هيروارد كارنجتون عن « الأناس المسكونين (١) » (١٩٥١) .

ولا ريب أن هذه البحوث الحديثة نسبيا قد تلقى اضواء هامة على بعض حالات الجنون من ناحيتى المصدر والعلاج معا ولكنها فى نفس الوقت تثير مشكلة التسيير والتخيير لدى بعض الجناة من زوايا جديدة لم تكن معروفة من قبل ولا تزال حتى الآن محل نزاع ـ خصوصا لدى أبناء مدرسة فرويد القائمة على مادية الوجود ـ وهذه المشكلة هى هل ينبغى أن يسند التصرف الى المريض عقليا أم الى وعى آخر ؟ والى اى مدى يمكن أن يلغى هذا الوعى الأجنبى ارادة المريض العقلى أو يتحكم فيها ؟ وهذا التساؤل يشبه الى حد بعيد التساؤل الحالى عن مسئولية المتهم الخاضع للتنويم المغناطيسى وهل ينبغى أن يتحمل اية مسئولية أم لا ؟

ولا ريب أن تحكم الوعى الأجنبى عن المريض عقليا يبدو فى حالات الاستحواذ الكامل أقوى مما هو فى حالات المس . ففى الحالات الأولى يكاد يفقد المريض ذاكرته وبالتالى شخصيته فقدا تاما . أما فى الحالات الثانية فان المريض لا يفقدهما الا فقدا جزئيا . وهنا قد يثار ايضا تساؤل من نوع آخر وهو هل يمكن أن يلعب قانون التوافق العقلى دوره أم لا ، والى اى مدى يؤثر هذا الدور فى مسئولية الجانى ؟ وكل هذه أسئلة حديثة لا تزال قيد البحث العلمى ولا يمكن الاجابة الصحيحة عليها الآن وذلك لأن جميع الدراسات الروحية ـ رغم مضى أكثر من قرن وربع عليها ـ لا تزال تعتبر فى مبدئها اذا قورنت بالدراسات النفسية أو الاجتماعية .

واذا اضيف الى ذلك أن الدراسات الروحية تتصل بأدق ما يتعرض له الباحثون من أسرار النفس الانسانية فى أعمق جوانبها لتبين تماما صعوبة اعطاء اجابة دقيقة عن هذه الأسئلة ، وان كانت اثارتها لا تخلو من فائدة محققة فى فتح أبواب جديدة للبحث الوضعى ، وكلما تقدمت الدراسات فيها كلما أمكنها أن تصل الى نتائج أقرب الى الصحة منغيرها .

عن مدى الاتصال بين التخلف وبين الجريمة

ثم يضاف الى ما تقدم مشكلة من أدق المشكلات فى موضوع أثر التخلف النفسى أو العقلى فى حرية الاختيار ، وهى أنه لا يكفى مجرد اثبات توافر ايهما سواء قبلارتكاب الجريمة أماثناء ارتكابها،بل يلزم أيضا اثبات

---

(١) Haunted People.
وراجع أيضاً مؤلفنا « مفصل الانسان روح لا جسد » طبعة رابعة الجزء الأول ص ٨٢١ — ٨٢٧ .

مدى الاتصال القائم بين حالة المتهم العقلية والجريمة المسندة اليه . فعلى مدى هذا الاتصال يتوقف مدى حريته فى الاختيار ، وذلك بصرف النظر عن نوع التدبير الوقائى اللازم اتخاذه نحـوه . فلا تنحصر مهمـة القاضى — علىما يلاحظه الدكتور رمسيس بهنام — « فى تحديد نوع المتهم المـاثل امامه من بين أنواع الرجال بقدر ما تنصب على تحديد مدى ما كان المتهم يملكه من أهلية الادراك والاختيار وقت أن انزلق الى جـرمه حتى يتـأتى قياس الجزاء على قدر الاثم .

وبناء على ذلك فانه من الخطل الظاهر أن يقرر الخبير عدم مسئولية المتهم لمجرد اكتشافه أن هـذا المتهم مصـاب بمرض عقلى أو بشـذوذ نفسانى . فحتى المرض العقلى الاجرامى قد لا يكون هو السبب فى الجريمة التى وقعت بالذات على النحو الذى ارتكبت به ، اذ قد تكون راجعة الى سبب آخر غير ذلك المرض وان كان من الأمراض التى يمكن أن تتولد عنها الجريمة . ويكون من المفيد عندئذ فى تحديد المسئولية بيان ما اذا كان سير المرض قـد أدى الى الجريمة بطريق غـير مباشر أى عن طريق التأثير فى استعداد سابق لنفس المجرم . وعلى العكس فان عـدم اكتشاف مرض عقلى فى المجرم وقت الفحص لا يقطع بأن حالته وقت ارتكاب الجريمة كانت غير مرضية ...

على أن فحص مدى ما كان للمجرم من أهلية ادراك وقت الجريمـة يجب أن يكمله فحص ما كان لديه من أهلية اختيار عنـدئذ ، أى الحالة التى كانت عليهـا ارادته . ذلك لأن كثيرا من المجـرمين يكون على حالة سليمة من أهلية الادراك وقت ارتكاب الجريمـة فيكون مقـدرا للغـاية الاجرامية ، محيطا بها ، وبنتائج تحقيقها ، وانما يكون انزلاقه الى تنفيذها راجعـا الى نقص لا فى أهلية الادراك وانمـا فى أهلية الاختيار أى فى ملكة الارادة ، اذ لا تقوى ارادته على تغليب المـانع من الجريمة على الدافع اليها فيقع الحدث الاجرامى .

على انه لـما كانت كل جريمة وليدة خلل فى ملكة الارادة كان من شأنه تغليب الدافع الى الجريمة على المـانع منها ، فانه لا يفهم مما تقدم أن كل جريمة يعتبر مرتكبها معذورا . فالخلل فى ملكة الارادة أو الاختيار ليس معناه انعدام هـذه الملكة . أى ليس معناه أن المجرم يساق بغير طوع الى جريمته دون أن تكون له خيرة فى الاحجام عنها . ذلك لأنه اذا بلغ الخلل فى ملكة الاختيار هذا الحد يعتبر المجرم مصابا بجنون لا شخصا سليم العقل ، وهو ما يعنى الخبير باستظهاره على كل حال » (١) .

---

(١) فى مؤلفه « علم الإجرام » ج ١ ص ١٩٤ — ١٩٥ .

المطلب الثالث

موقف بعض الشرائع
من مسئولية الشواذ

موقف تشريعنا المصرى

اقتصر تشريعنا المصرى فى المادة ٦٢ منه على النص على انه « لا عقاب على من يكون فاقد الشعور أو الاختيار فى عمله وقت ارتكاب الفعل اما لجنون أو عاهة فى العقل ، واما لغيبوبة ناشئة عن عقاقير مخدرة ايا كان نوعها اذا اخذها قهرا عنه أو على غير علم منه بها » .

وهذا النص يهمنا منه هنا بوجه خاص الفقرة الأولى التى تنص على أنه « لا عقاب على من يكون فاقد الشعور أو الاختيار فى عمله وقت ارتكاب الفعل لجنون أو عاهة فى العقل ... » فان هذه الفقرة تتضمن انضماما صريحا الى القول بأن اساس المسئولية الجنائية فى تشريعنا المصرى هو القدرة على الشعور والاختيار أو بعبارة أخرى مذهب حرية الارادة دون أى مذهب من مذاهب الجبرية أو القدرية... وهذه هى نقطة البدء فى الشرائع الوضعية بوجه عام، ولا يثير ذلك مشكلة حقيقية من الناحية الوضعية ، انما المشكلة الحقيقية هى فى تعيين معنى فقدان الشعور أو الاختيار وبالتالى معنى الجنون أوالعاهة العقلية .

وفى نفس الوقت يأخذ الدكتور محمود نجيب حسنى على أساس من الصواب على هذا النص انه لا يتضمن تنظيما لحالات الجنون الجزئى أو بالأدق لحالات الشذوذ الاجرامى : « بل انه ليس فى نصوصه ما يوحى بأن المشكلة قد عرضت لواضعيه فى صورة من الصور ، وهو يشترك فى هذا النقص التشريعى مع قانون العقوبات الفرنسى .

ويفسر هذا القصور أن القانونين الفرنسى والمصرى قد تأثرا — فى هذا الموضع — بآراء فقهاء المدرسة التقليدية الأولى الذين تصوروا المسئولية الجنائية فكرة غير قابلة للتجزئة (١) ، فهى اما أن توجد كاملة واما الا توجد على الاطلاق ، وليس عندهم بين الطرفين وسط ، فالمجرم احد رجلين : مسئول أو غير مسئول ، و كل من لم يتوافر لديه مانع من المسئولية بشروطه المحددة فى القانون هو حتما مسئول (٢) . ويعنى ذلك أن المجرم

---

(١) Garraud : t I. no. 324 p. 632.

(٢) Saleilles : De l'individualisation de la peine p. 53 et p. 72 et suiv.

الشـــاذ ــ باعتباره لم يتوفر لديه مانع من المسئولية ــ هـو مسئول عن جرائمه . وتستند هـذه النظرة الى تحديد مجرد « لحـرية الاختيار » باعتبارها أساس المسئولية الجنائية ، فهى عندهم قدرة عامة على المفاضلة بين الطريق المطابق للقانون والطريق المخـالف له ، وهى فى هـذا المدلول تتوافر لدى الناس جميعا عدا من توافر لديه مانع من المسئولية .

ويفسر هذا القصور من الوجهة العلمية أن القانون الفرنسى قد وضع فى وقت لم تكن فيه حالات « نصف الجنون » قد حظيت بالكشف العلمى ، اذ كان مستقرا لدى الأطباء أن الجنون لا وجود له فى غير صورته الكاملة ، وهو فى هذه الصورة يذهب بالقيمة القانونية للارادة ويمنع المسئولية (١) . ويفسر ذلك أيضا أن هـذا القانون قـد وضع فى وقت لم تكن فيه نظرية الخطورة الاجرامية ونظام التدابير الاحترازية قد اتخذا مكانيهما بين النظم القانونية . وعلى الرغم من أن القانون المصرى قد وضع فى وقت عرفت فيه نظرية المسئولية المخففة ، واحـرز فيـه طب الأمراض العقلية والنفسية وفقه القانون تقدما ملموسا فقد صرفه عن الاهتمام بذلك حرصه على التمثل بالتشريعات التقليدية ، ومنها القانون الفرنسى » ...

ثم يضيف المؤلف : « يعيب التنظيم القـانونى الحـالى أنه يتجاهل وضعا لم يعد وجوده من الناحية العلمية محلا لشك ، وهو بذلك يتمسك بنظريات علمية ثبت فسادها : فالحالات التى تتوسط بين الجنون والصحة العقلية يؤكد الطب وجودها ، والتمييز المطلق الجامد بين الجنون واكتمال العقل قـد مضى زمان القول به . ويعيب هـذا التنظيم بعد ذلك تجاهله افكارا قانونية حديثـة كالخطورة الاجرامية والتدابير الاحترازية واصراره على التمسك بمبادىء فقهية تقليدية غدت قيمتها فى الفقه الحديث محـلا للشـك .

ونلاحظ أن التحديد المجرد لحرية الاختيار بعيد عن الدقة العلمية ، اذ الأدق أن تفحص هذه الحرية فحصا واقعيا بالنظر الى حالة كل شخص يقدم الى المحاكمة ويراد تحديد نصيبه من المسئولية وحظه من المعـاملة العقابية ، فاذا أخذنا بهذه الخطة تبين لنا أن التمييز وحرية الاختيار يحتملان تدرجا ويتصفان بنسبية يجعلان العديد من الناس محتلين المنزلة الوسطى

---

(١) Germain : Science peni entiaire p. 203.
Ancel : Delinquants anormaux p. XIII
والدكتور حسن المرصفاوى « مسئولية الشواذ جنائيا — المجلة الجنائية القومية » سنة ١٩٦١ ص ٣٢٥ .

بين اكتمالهما وفقدهما (١) .

وتتضح عيوب هذا التنظيم اذا لاحظنا انه الجأ الى التماس السبل غير المباشرة للاعتراف بنظرية المسئولية المخففة : فأهمية هـذه النظـرية كانت مقتضية اعترافا صريحا مباشرا بها ، بالاضافة الى انه من العسير فى المنطق القانونى اعتبار الشذوذ الاجرامى نوعا من الظروف المخففـة ، اذ الظروف بطبيعتها أوضاع عارضة فى حين يصـدر الشـذوذ عن مرض له نصيب من الاسـتقرار (٢) .

ولكن أهم ما وجه الى هذا التنظيم من نقـد يتعلق بقيمته العملية ، اذ من هذه الوجهة يتضح قصوره عن حماية المجتمع ازاء الخطورة الاجرامية التى يهدده بها اجرام الشواذ : ذلك أن المجرم الشاذ خطر على المجتمع ، وهو لمرضه اخطر من المجـرم العادى ، وقد كان ذلك مقتضيا عزله عن المجتمع وقتا أطول مما يعزل خلاله المجرم العادى ، ولكن الظروف المخففة تقود الى عكس ذلك ، اذ تعنى الحكم عليه بعقوبة قصيرة المدة فيقود ذلك الى اطلاق سراحه فى وقت لا يزال فيه خطراً على المجتمع (٣) .

وعلى هـذا النحو يؤدى التنظيم القانونى الى نتيجة غير مقبولة : يؤدى الى انه كلما زادت خطورة المجرم على المجتمع كلما خفت عقوبته ودنا موعد الافراج عنه وتعريض المجتمع لخطورته . ويعيب هـذا التنظيم انه يجهل الأسلوب الصحيح لدرء خطورة المجرم الشاذ ، هـذا الأسلوب هـو العلاج والتهذيب ، وهو يقتضى وقتا طويلا أو على الأقل غير محدد مقدما ، وهـو يقتضى كذلك عناية طبيـة وتربوية من نوع خاص ، ولكن التشريع الحالى بجعله عقوبةالشاذ قصـيرة المدة لا يوفر هـذا الوقت ، وبجعله العقوبة عادية لا يوفر هذه العناية . بل ان عيوب هذا التنظيم تذهب الى ما هـو أبعد من ذلك فالمجرم الشاذ يحتاج الى العلاج والرعاية ويضـار بالأساليب العقابية العادية التى تنطوى على الحزم والصرامة ، اذ يغلب الا يتحملها وأن تؤدى الى الزيادة من المرض الذى يعانى منه والى جعل علاجه بعد ذلك عسيرا (٤) ، ويعنى ذلك أن هذا التنظيم يزيد من الخطورة

---

(١) Saleilles p. 61, Garraud t. I no. 324 p. 63 et suiv.

(٢) Saleilles p. 78.

(٣) Vienne : Rev. Penitentiaire et de dr. Pen. 1947 p. 332. Chronique de defense sociale Rev. de Science crim. 1913 p. 595.

(٤) Germain : Science penitentiaire p. 203; Levasseur : Delinquants Anormaux p. 5. Chronique de défense sociale, Rev. de Science crim. 1948 p. 595.

والدكتور حسن المرصفاوى ص ٣٣٦ ، ٣٣٧ .

الاجرامية التى تنطوى عليها شخصية المجرم الشاذ ويعرض بذلك المجتمع لمزيد من الخطأ (١) ...

* * *

ولا ريب أن مواجهة حالات الجنون الجزئى من أدق الأمور لاتصالها بعلوم النفس والاجرام والعقاب الى جانب فلسفة القانون ، وما ينبغى مراعاته فى حلول التشريع الوضعى من اعتبارات عملية . ومع ذلك فان الوصول الى حل معقول يوفق بين الاعتبارات الشائكة الكثيرة — بل المتضاربة فى كثير من عناصرها — أمر لا يبدو مستحيلا مهما كانت صعوبته.

ولأن حالات الجنون الجزئى تنتقص من حرية اختيار الجانى الى مدى أو الى آخر ، وتتطلب مواجهة علاجية مناسبة بمقدار ما تتطلب مواجهة عقابية ووقائية مناسبة فاننا نرى أنه مما قد يلتئم مع هذه المواجهة المتعددة الجوانب أن ينص تشريعنا العقابى على استبعاد عقوبتى الاعدام والأشغال الشاقة وجوبا بالنسبة لهؤلاء الجناة وأن يكتفى بالنسبة لهم بعقوبتين فقط سالبتين للحرية وهما السجن فى الجنايات ، والحبس فى الجنح ، بل قد تكفى بالنسبة لهم عقوبة واحدة سالبة للحرية ازاء الحاجة الى العناية بتصنيفهم تصنيفاً دقيقاً .

كما ينبغى أن تنص المحكمة فى حكمها — بعد التحقق من حالة المتهم ومن نقص ادراكه للأمور — على اخضاعه « لنظام المعاملة الخاصة » . وهذه المعاملة الخاصة ينبغى أن ينظم التشريع أحكامها ، وأن تتضمن اضفاء سلطات واسعة للجهات المشرفة على تنفيذ العقوبات فى تصنيف المحكوم عليهم بها طبقا للاعتبارات التى يشير بها علما العقاب والنفس مع لزوم اخضاعهم لرعاية طبية مناسبة لحالة كل منهم .

أما عن مدة العقوبة فيلزم أن تبينها المحكمة فى حكمها ، وذلك كوسيلة لارضاء شعور العدالة ، اذ لا ينبغى أن يفوتنا أن هؤلاء الشواذ ليسوا مسلوبى الارادة تماما ، وانما ينبغى أن تخول الجهات المشرفة على تنفيذ العقوبة سلطة تحويل المحكوم عليه من هذا الصنف من « المعاملة الخاصة » الى المعاملة العادية اذا شفى تماما من اختلاله العقلى قبل انتهاء مدة العقوبة . أما اذا لم يشف رغم انتهاء هذه المدة فيكون للجهة المشرفة على تنفيذ العقوبة سلطة تحويله اجبارا الى مصحة عقلية أو نفسية يخضع فيها لرعاية نفسية كاملة بعيدة عن فكرة العقاب الى أن يحصل المريض على الشفاء الكامل .

---

(١) راجع « المجرمون الشواذ » المرجع السابق ص ١١ — ١٦ .

وبمثل هــذا الحل يمكن فى تقديرى التوفيق بين اعتبارات العدالة المجردة واعتبارات الرأفة مع ارتباط هذه الاعتبارات وتلك برغبة علاجهم من جانب ، والاحتراز من خطرهم المحتمل على المجتمع من جانب آخر . ونجاحــه يتوقف على حسن تعيين حالات الجنون الجزئى وتمييزها عن حالات الجنون الكامل ، وهذا أمر يرجع فيه الى نظام « الخبرة الاجبارية » أو المفروضة أمام المحاكم الجنائية المستندة الى الالمــام بحقائق علوم النفس والاجرام والعقاب ...

أما حالات الجنون الكامل فــلا تثير نفس صعوبات حالات الجنون الجزئى ولا تتطلب عند الجزم بتوافرها ــ وبانتفاء المسئولية الجنائية كلية ــ اكثر من أن يحكم بايداع المتهم المجنون فى مصحة عقلية الى أن يتم شفاؤه من مرضه وهذا الايداع محض تدبير علاجى ووقائى مستقل تماما عن فكرة العقاب التى لا محل لها هنا .

* * *

ويراعى ان نص المــادة ٦٢ يترك للمحكمــة تركا كليا حــرية تقرير جنون المتهم أو عدم جنونه ، ومدى تأثير هذا الجنون فى مدى ادراكه وفى مدى حريته فى الاختيار وكذلك الشأن فى كل مرض عصبى أو نفسى . فان وجدت المحكمة أن هذا أو ذاك يعدم الادراك ــ وبالتالى الاختيار ــ قضت ببراءته . وان وجدت أنه ينتقص منهما قضت عليه بعقوبة مخففة فى نطاق الحدين الأقصى والأدنى ، فاذا وجدت ان ذلك لا يسعفها كان لها أن تطبق عليه نظام الظروف القضائية المخففة (م ١٧ ع) حسبما تقدره من حالته العقلية أو النفسية مسترشــدة بآراء الاخصائيين العقليين والنفسيين ، ومراعية أن يكون تخفيف العقاب بالقدر المناسب الذى تقــدره هى لنقص الادراك ، وبالتالى للقيود التى كانت تقيد الجانى فى اختيار الطريق الذى سلكه .

هذا وقد ذهب قضاء قديم لمحكمة جنايات مصر الى أن العته الذى نص عليه القانون الموجب للعذر هــو الجنون المعروف ، لا ضعف العقــل أو اضطرابه فى جزء منه دون غيره ، ولا محل للتفسير اللغوى أو الاصطلاحى ما دام لألفاظ القانون معان مقررة معروفة ، ولا اعتبار لأقوال الطب فى ذلك الا بما يطابق القانون ويوافقه (١) . كما قضى بأن الحمق والسفه لا يرفعان التكليف عمن وصف به للفرق العظيم بينه وبين العته (٢) .

---

(١) فى ١٨٩٨/٦/٢٨ مجلة الحقوق س ١٣ ص ١٩٨ .

(٢) فى ١٨٩٨/١٢/١٤ مجلة القضاء س ٦ ص ٧٦ .

وذهب قضاء لمحكمة النقض الى أن المصاب بالحالة المرضية المعروفة باسم الشخصية السيكوباتية لا يعتبر فى عرف القانون مجنونا وأن صاحبها ان عد من الناحية العلمية مريضا مرضا نفسيا الا أنه لا يعتبر فى عرف القانون مصابا بجنون او عاهة فى العقل مما يصح اعتباره فاقد الشعور أو الاختيار فى عمله (١) .

هذا وقد عاملت محكمة الجنايات المتهم فى هذه القضية الأخيرة بنظام الظروف القضائية المخففة (م ١٧ ع) « لظروف الواقعة فى مجموعها ، وأهمها ما تبين من سوء سلوك المجنى عليها » أى انها لم تعط للحالة السيكوباتية الا اثرا لا يكاد يذكر فى التخفيف ، بينما اتجه القضاء الى غير ذلك فى حالات أخرى حيث طبق بسبب توافر هذه الحالة وحدها نظام الظروف القضائية المخففة (٢) .

كما ذهب حكم لمحكمة النقض الى أن المرض العقلى الذى يوصف بأنه جنون أو عاهة عقلية هو ذلك الذى من شأنه ان يعدم الشعور والادراك ، أما سائر الأمراض والأحوال النفسية التى لا تفقد الشخص شعوره وادراكه فلا تعد سببا لانعدام المسئولية (٣) .

موقف بعض الشرائع الأجنبية

هذا عن موقف التشريع والقضاء فى مصر ، وهو موقف مشوب بالغموض والقصور على ما بيناه ، أما عن موقف الشرائع الأجنبية فهو بوجه عام متفاوت تفاوتا كبيرا . وهى حتى وان صممت على نفى المسئولية الجنائية بالنسبة للمجنون الكلى الا أنها تتعمد تفادى وضع حلول محددة لهذا الامتناع من ناحية أحواله وشروط . ومن ثم تباينت حلولها فى شأن هذا الموضوع بحسب المدارس الطبية والنفسية التى وجهتها وهى متشعبة ، الى الحد الذى جعل بعضها ينفى عن جريمة المجنون ركنها الأدبى — كما هى الحال فى التشريع المصرى — حين ينفى بعضها الآخر ركنها المادى — كما هى الحال فى التشريع الألمانى — حيث يرى الرأى السائد أن جريمة المجنون لا تعد « عملا جنائيا » لأن الارادة الحرة لم تتعلق به .

بل ان حالات امتناع المسئولية وشروطها أمر مختلف عليه بين الشرائع بقدر اختلافها فى فهم معنى الجنون ، وبقدر مدى اعترافها بأثر

(١) نقض ١٩٥٤/٦/٣٠ قواعد النقض جـ ١ رقم ٩ ص ١٧٢ و٦١/١١/٢٨ .

(٢) مثل حكم لمحكمة جنايات القاهرة صادر في سنة ١٩٤٨(راجع الدكتور أكرم نشأت المرجع السابق ص ٢٠٦ ، ٢٠٧) .

(٣) نقض ١٩٦٣/٣/٢٦ أحكام النقض س ١٤ رقم ٥٢ ص ٢٥٤ .

الأمراض النفسـية بوجه خاص فى الشـعور وفى الاختيار اذا كان ثمـة اعتراف صريح فيها وهو أمر نادر .

ويعتبر التشريع الانجليزى من اكثر الشرائع تشـددا مع الجـانى بالنسبة لهذه الأمراض الأخيرة . فهو لا يعترف بامتناع المسئولية الا عند الجنـون المطبق أو ما فى حكمه فحسب ، وذلك عملا بقانون يرجع الى سنة ١٨٤٣ يسمى قانون ماكناتن McNaghten's Law يقضى بأن « الدفع بعدم المسئولية للجنون لا يكون مقبولا الا اذا ثبت بوضـوح أن المتهم كان وقت مقارفة الجريمة مصابا بسبب مرض فى العقل بنقص فى الادراك والتمييز بحيث لا يستطيع معرفة طبيعة العمل الذى اقترفه ولا كنهه . أو اذا كان يعرف ذلك فانه لم يكن يعرف انه خطأ (١) » .

وقانون ماكناتن لا يفسح مجالا يذكر لامتناع المسئولية أو لنقصـها فى حالة الاضطرابات النفسية المعترف بها ، ومن ذلك مثلا الظواهر العصبية القهرية compulsions التى يطلق عليها عادة وصف الدوافع القهـرية impulsions irresistibles التى تنشأ عن الأمراض النفسـية التسلطية. ومنها أيضا السرقة المرضـية cleptomanie ونزعة الحـريق المرضى Pyromanie ونزعة العـــرض المرضى exhibitionnsime والانحرافات الجنسية وهى قد تدفع الى ارتكاب جرائم شتى .

لكن ذلك لا ينفى أن بعض المحـاكم فى بريطانيا وفى الولايات المتحـدة الأمريكية اتجهت فى بعض احكامها الحديثة الى الاعتراف بأن بعض الأمراض النفسية كالشخصية السيكوباتية ــ كما سبق أن ذكرنا ــ وكالهستيريا لها اثرها فى تخفيف المسئولية الجنائية . ويحاول علماء التحليل النفسى بوجه عام دفع هـذا التأثير قدما الى الأمام ايمـانا منهم ــ وقطعا على أسـاس من الصواب ــ بأن العـدالة لا تستقيم تماما الا بالتسليم بدور يتفاوت فى مداه لبعض الأمراض النفسية فى حرية الاختيار وبالتالى فى توجيه السلوك الاجرامى . ويعتقد بعضهم بأن التحليـل النفسى لبعض الجنـاة قد يكون أجدى لهم وللمجتمع من العقوبة .

---

(١) كان الشخص الذى سمى هذا القانون باسمه فريسة هذيان جعله يعتقد أنه ضحية للاضطهاد فحاول قتل سير روبرت بيل الذى اعتبره مسئولا عن اضطهاده لـكنه أخطأه وقتل سكرتيره . وقد وضع هذا القانون بعد تبرئة القاتل المجنون وما أثارته التبرئة من موجة استياء أدت إلى مناقشات فى مجلس اللوردات اشترك فيها بعض القضاة وانتهت بوضع هذا القانون الذى ينظر إليه الآن على أنه لا يمثل الاتجاهات العصرية المتقدمة فى المسئولية الجنائية بمقدار اتصالها بالأمراض النفسية والعاهات العقلية .

وفي هذا المعنى يقول العلامة النفساني شتيكل Stekel : « ان قاضى المستقبل لا يستطيع أن يؤدى واجبه على الوجه الأكمل الا اذا أصبح محللا نفسيا (١) » . كما يقول الأستاذان فرانز الكسـاندر F. Alexander وهـوجو ستوب H. Staub ان « مهمة القضاء فى نشر العـدالة دون الاعتماد على علم النفس ضرب من المحال (٢) » ويقـول الأستاذ المستشار محمد فتحى « ان الاجرام ظاهرة مرضية تخضع للعلاج بالوسائل العلمية فى كثير من الأحيان أكثر من خضوعها لمجرد العقاب (٣) » .

ويقول نفس المؤلف أيضا عن الأمراض النفسية واثرها فى المسئولية الجنائية : « تنص المـادة ٦٢ ع على أنه لا عقاب على من يكون فاقد الشعور والاختيار فى عمله وقت ارتكاب الفعل ، اما لجنون أو عاهة فى العقل » . فاذا نظر الى هذا النص نظرة سطحية وطبق القانون بشكله وحرفيته ، لا بروحه وحكمته لخرجت الأمراض النفسية اطـلاقا من موانع العقاب أو مخففاته لأن القـانون لم يتعرض لذكـرها صراحة فى الباب المخصص لأسباب الاباحة وموانع العقاب . بل قصر ذلك على حالتين وهما الجنون والعاهة العقلية ، ويكون من نتيجة ذلك ان الشخص الذى يرتكب جريمة خلال نوبة يقظة نومية Somnumbulic fit يعتبر بحسب التـأويل الحرفى للقانون مسئولا عن جريمته لأن هذه الحالة ليست مرضا عقليـا ، بل مجرد حالة نفسية مرضية لا تخرج عن كونها نوبة هستيرية من طـراز خاص تقوم على الظاهرة المعروفة باسم « انقسام الشخصية أوازدواجها » . ومصدر العـلة فيها هو ما يعانيه المريض فى أعماق عقله الباطن من عقـد نفسية مكبوتة شأنه فى ذلك شأن المريض بالهستيريا التحويلية وغيرها من انواع الأمراض الهستيرية الأخرى .

---

(١) في مؤلفه Techniqne of Analytical Psychotherapy ص ٤٠١ .

(٣) في مؤلفهما The Criminal, The Judge ard The Public ص ١٨ .

(٣) فى مقال له عن « الوسائل العلمية فى معالجة الإجرام » في « القـانون والاقتصاد » عددا سبتمبر وديسمبر سنة ١٩٥٤ . وراجع أيضا عددى مارس ويونيه ١٩٥٦ من نفس المجلة عن « الفحص النفسى فى القضايا الجنائية » كما يقرر أيضاً في مذكرة مؤرخة ١٤/٥/١٩٥٧ بوصفه مقررا للجنة المباحث الجنائية بمجلس إدارة « المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية» أن « الأمراض النفسية وخاصة ما يرجع سببها الى ظاهرة الانفصال العقلى mental dissceiation أثبت العلم بما لا يدع مجالا للشك أنها فى بعض الحالات قد تؤثر فى ملـكتى الشعور والاختيار أثرا لا يقل عن أثر الأمراض العقلية أو عن فعل المخدر أن لم يفقه شدة أحيانا حيث ينعدم الشعور أو تشل الإرادة ، بدليل حوادث الانتحار المفاجئة التى ترجع إلى عوامل نفسية بحت » .

فاذا ما فرض وعرضت على القضاء جريمــة من هــذا القبيل فانى لا يخامرنى أدنى شك فى أن القضاء سيجد لهـا مخرجا للاعفاء من العقاب بتأويل نص القانون تأويلا يتفق مع روحه وحكمته ، ولعل مما يسهل على القضاء مهمته فى هذا المقـام هو كون كلمة عقل التى ذكرت فى الفقرة الثانية من المـادة ٦٢ انما وردت على اطلاقها دون تحديد او تعريف لمدلولها فلم يتصد المشرع لذكر أى العقلين يرمى : الظاهر أم الباطن ؟ وللمشرع عذره فى هذا لأن حقيقة النفس البشرية واشتمالها على نوعين من مظاهر التفكير لم تنكشف لرجال العلم بوضوح الا من عهـد قريب حينما قامت مدرسة التحليل النفسى بزعامة العـلامة سيجموند فرويد تنادى بنظرية العقـل الباطن ، واثر هذا العقل الخطير فى حياتنا الشعورية .

وليس هذا التقسيم بدعة فى طبيعة الانسان فان له نظيرا فى المجموع العصبى الذى يتألف من جهازين أحدهما ارادى والثانى لا ارادى ، كذلك كشف العلم الحديث عن أن العقل البشرى ينقسم بدوره الى عقلين أو جهازين للتفكير أحدهما ارادى ويسمى بالعقل الظاهر والثانى لا ارادى ويسـمى بالعقل الباطن ، وأن العقل الباطن له أثره الخطير فى حياتنا الشعورية وله أقـوى سلطان فى تفكيرنا الظاهـرى وفى توجيهنا فى تصرفاتنا وأعمالنـا الخارجية ، وقد يبلغ من سلطان العقل الباطن علينا فى بعض حالات المرض النفسى درجة نفقد معها كل قطرة من حرية التصرف أو الاختيار (١) ...

ولمـا كان المرض النفسى آفة من آفات العقـل الباطن ولهـا أثرها الخطير فى حياتنا الشعورية فلا معنى لحرمان المريض نفسيا من حكم الاعفاء المنصوص عليه فى المـادة ٦٢ اعفاء كليا أو جزئيا تبعا لحالة المرض شـدة أو ضعفا ومقدار تأثيره فى ملكة الارادة أو حرية الاختيار ، ومما يلفت النظر فى عبارة القانون التى تضمنت الاعفـاء من العقاب قوله « لفقد الشـعور أو لفقد الاختيار » ، وهو استدراك حكيم جعل النص ينطبق تمام الانطباق على الحالات النفسـية التى يكون فيها المريض مالكا لشـعوره ولكنه فاقد الاختيار كما هى الحال فى الجرائم المرضية التى سبق ذكرها (٢) » .

* * *

وازاء هـذه الاعتبارات كلها نجـد أيضا أن النصوص التشريعية قد

---

(١) راجع عن العقل الباطن « علم النفس الجنائى علما وعملا » للمستشار محمد فتحى ١٩٤٣ ص ٧٤ — ٩٥ ، ١٠٨ وما بعدها ، وما سبق فى ص ٤١٢ — ٤١٣ عن هذا الموضوع .

(٢) عن مقـال له بعنوان « الشخصية الهستيرية وأثرها فى المسئولية الجنائية » . مجلة « القانون والاقتصاد » عدد يونيه ١٩٥٩ (عدد ٢ سنة ٢٩) ص ٢٩٠ — ٢٩٢ .

تفاوتت فيها العبارات التى تشير الى الشذوذ المرضى . « وبعض التشريعات آثرت البساطة فى التعبير : فاشترطت أن يفضى المرض الى نقص فى الادراك وتعنى به التمييز ، أو الارادة وتعنى به حرية الاختيار (المادة ٨٩ من قانون العقوبات الايطالى) . ولكن تشريعات أخرى استعملت تعبيرات مختلفة : فقانون العقوبات الألمانى يشترط نقصان « أهلية ادراك عدم السماح بالفعل او أهلية التصرف وفقا لهذا الادراك » (م ٥١ فقرة ثانية) وتقترب من هذه الصياغة عبارات الشارع السويسرى (م ١١) ومشروعى ليل وليفا سير (م ٢) .

ولم يكتف قانون الدفاع الاجتماعى البلجيكى بنقصان أهلية المجرم الشاذ ، بل افترض أن المرض قد جعله غير أهل للتحكم فى أفعاله (م ١) (١) . وقد اشترطت أغلب التشريعات أن يكون الانقاص من التمييز او الاختيار على نحو محسوس ، وهى بذلك تستبعد من نطاق الشذوذ الاجرامى حالات الانقاص اليسير منهما (٢) ... » .

واختطت تشريعات اخرى خطة مختلفة عندما نصت على أثر المرض العقلى فى المسئولية « فلم تجعله منصرفا الى المرض فى ذاته وانما جعلته منصرفا الى تأثير المرض على القيمة القانونية للارادة ، فاشترطت أن يفضى على نحو محسوس الى الانقاص من التمييز أو حرية الاختيار : فالمادة ٥١ من قانون العقوبات الألمانى اشترطت كون الأهلية لادراك عدم سماح القانون بالفعل أو للملاءمة بين هذا الادراك والسلوك قد انقصت على نحو محسوس (٣) نتيجة للحالة المرضية . وتطلبت المادة ٨٩ من قانون العقوبات الايطالى فى المرض أن يفضى الى حالة عقلية تنقص على نحو ملحوظ (٤) من أهلية الادراك أو الارادة » . واشترطت المادة ٣٦ من قانون العقوبات اليونانى فى الانقاص من المسئولية أن يكون أساسيا (٥) . وعلى الرغم من أن قانون العقوبات السويسرى لم يتطلب فى النقص الذى يصيب الملكات الذهنية أن يكون خطيرا فان القضاء السويسرى قد استقر على تطلب الخطورة (٦) ...

---

(١) incapable du contrôle de ses actions.

(٢) عن كتاب « المجرمون الشواذ » للدكتور محمود نجيب حسنى ١٩٦٤ ص ٥٥ .

(٣) erheblich vermindert.

(٤) scemare grandemente,

(٥) imputabilité essentiellement diminuée.

(٦) انظر المرجع السابق ص ٤٨ ، ٤٩ .

المبحث الثالث

موقف المجرمين السكارى
من حرية الارادة

اختلفت الشرائع فى نظرتها الى مسئولية السكران جنائيا عن تصرفاته، الا أنه يخرج ـ ابتداء ـ عن دائرة هذا الخلاف ثلاثة فروض :

أولها : حالة السكران بغير اختياره ، كالشخص الذى تناول المسكر وهو لا يعلم حقيقته فلما فقد وعيه ارتكب جريمة ما ، فهو لا يسأل جنائيا باجماع الآراء عن جريمة عمدية . ويسأل عن جريمة غير عمدية اذا ثبت فى حقه صدور رعونة أو خطأ كان أيهما سببا فى تناوله المسكر . ولا يسأل عن اية جريمة اذا انتفى فى حقه أى خطأ أو اهمال ، لأنه حيث لا عمد ولا خطأ فلا مسئولية جنائية ، وعلى ذلك أجمعت الشرائع ، وعليه نصت المادة ٦٢ من تشريعنا .

وثانيها : حالة الشخص الذى تناول المسكر مريدا مختارا ، وعندما فقد وعيه ارتكب جريمة غير عمدية كأن قاد سيارة فقتل انسانا ، فعندئذ يسأل باجماع الآراء أيضا عن جريمة القتل خطأ ، ولا يعفيه سكره من المسئولية ، بل قد يشددها فى بعض الشرائع .

وثالثها : حالة الشخص الذى تناول المسكر مريدا مختارا ، قاصدا من تناوله أن يكتسب قدرا من الشجاعة حتى يتمكن من ارتكاب جريمة معينة فكر فيها ودبرها وهو فى كامل وعيه ، وعندئذ يسأل أيضا باجماع الآراء مسئولية كاملة عن جريمته العمدية ، لتوافر جميع العناصر المطلوبة للمسئولية وقت الاقدام على السكر الاختيارى : من ادراك وحرية اختيار وقصد جنائى .

انما الفرض محل الخلاف هو حالة الانسان الذى قد يقدم على شرب خمر بدافع من ادمان ، أو رغبة طارئة ، أو حب تقليد ، أو حب استطلاع ، فيفقد وعيه وعندما يفقده يصور له سكره أن يرتكب جريمة توصف فى غير حالة السكر بأنها جريمة عمدية ، كأن يقتل انسانا ، أويضربه، أو يرتكب جريمة خلقية عن غير ادراك وبالتالى عن غير قصد ... ومصدر الخلاف هنا هو أن مثل هذا الانسان الذى فقد ارادته قد فقد وعيه ، فكيف يحاسب كمن لم يفقدهما . واذا قيل : اذا يفلت من الحساب ، لكان الرد ميسورا ، وهو كيف يفلت من الحساب من فقد وعيه بارادته عن طريق تعاطى الشراب اختيارا الى حد فقدان الشعور والادراك ؟

ومع التسليم بوجوب مساءلته جنائيا ، ينبغى البحث عن أساس واقعى لمساءلته غير متعارض مع قاعدة لزوم الادراك والاختيار لكل مسئولية جنائية حسبما استقر عليها الفقه التقليدى ، الذى لا يزال سائدا بصفة أصلية فى الشرائع المختلفة . كما ينبغى تحديد مدى لمساءلته غير متعارض مع قاعدة تناسب العقاب مع جسامة المسئولية .

هذا مع مراعاة أن حالة السكر - على ما يلاحظه الدكتور رمسيس بهنام - « قد تفضى فى ذاتها وبمفردها الى الجريمة احيانا . غير أنها لا تكون وحدها سببا للجريمة الا فى حالات تعد من جهة عرضية نادرة ، وتكون الجريمة الواقعة فيها من جهة أخرى طفيفة الجسامة لا تكشف عن خطورة . وانما يظهر اثر الخمر على الأخص حين يكشف عن ميل اجرامى كامن أصلا فى تكوين المخمور . ففى حالة وجود هذا الميل الاجرامى يكفى قدر بسيط من الخمر فى سبيل ارتكاب جريمة شنيعة على جانب كبير من الخطورة . ودلت التجارب على أن المجرم العائد فى جرائم العنف والدم يكفى أن يتعاطى كمية خفيفة من الخمر كى يصبح متعسفا متحفزا للاعتداء أمام اهون الأسباب ، بل ملتمسا للشجار سببا حيث ينتفى أى داع له ، وقد يرتكب عندئذ ابشع الجرائم فى حق السلطة العامة او فى حق الأفراد ويشعر أحيانا بتلذذ كبير فى رؤية مشاهد الدماء .

ذلك لانه من المعلوم أن الخمر يضاعف الرغبة فى الجريمة حين تتولد فى النفس ، ويبدد المخاوف الحائلة دون تنفيذها كالخشية من العقاب . أى أنه يساعد على انعقاد العزم وتغليب الدافع الى الجريمة على المانع منها ، لا فى جرائم الأشخاص فحسب بل كذلك فى جرائم الأموال . فكثير من اللصوص والنشالين والنصابين يتعاطى الخمر عن قصد قبل أن يرتكب جريمته حتى تواتيه القدرة على أن يعزم ويصمم عليها ، وحتى تتوافر لديه حالة من الهدوء والطمأنينة تمكنه من احكام واجادة تنفيذها وتجعله أكثر شجاعة واقداما ...

ومن هذا يتضح أن اشد انواع الأفراد خطورة على المجتمع ، ذلك النوع الذى يجمع بين الميل الاجرامى والميل الى تعاطى الخمر ، فيقبل باستمرار على تناول الخمر ويتيقظ فيه تبعا لذلك بدون انقطاع ميله الى الجريمة أيضا . وهكذا تصدر عنه سلسلة متصلة من الجرائم لا تقف عند حد الا اذا أسعف بعلاج ناجع يتناول فى الوقت ذاته كلا من ميله الى الجريمة وميله الى الخمر .

وأخيرا فان ادمان تعاطى الخمر بكثرة وافراط قد يفضى احيانا الى الجنون وعندئذ اما أن يكون السكير ذا ميل اجرامى سابق فيزيد جنونه

من حدة هـذا الميل ويضاعف خطورته ، واما الا يكون لديه من الأصـل ميل الى الجريمة فيصبح جنونه مصدرا لها (١) » ...

وقد سكت اغلب الشرائع عن معالجـة موضـوع السكران سـكرا اختياريا اذا ارتكب جريمـة عمـدية . والسـائد فيها بوجه عام هو أن السكران باختياره يسأل عن الجريمة العمدية اذا ثبت انه سكر خصيصا لارتكاب جريمته ، ويسأل عن جريمة غير عمـدية اذا ثبت أنه لم يسـكر خصيصا لارتكاب جريمة ما ، بل سكر لمجـرد السكر ، كما هى الحـال العـادية . ومن هذه البلاد فرنسا والنمسا وبلجيكا وهولندا .

ويجعل التشريع الروسى من السكر ظرفا مشددا اذا ثبت ان الجانى كان يقصد ارتكاب جريمة ، ومثله التشريع الايطالى (م ٢/٩٢) . ويقـرر التشريع الألمـانى عقوبة خاصة للسكر الذى قد تعقبه جريمة ، غير عقوبة هـذه الجريمة نفسها . اى انه يقرر للسكران مسئولية خاصـة مستقلة عن مسئولية غير السكران لا يثار فيها بحث توافر العمد أو انتفائه .

والسكر فى القانون الانجليزى لا ينفى مسئولية الجانى ، الا اذا كان قد تعاطى المسـكر قهـرا عنه أو على غـير علم منه . وينفى مسئوليته ولو تعاطاه اختيارا اذا كان حائلا دون توافـر سـوء القصـد عنـده guilty mind وقد يخفف مسئولية الجانى اذا أدى الى خطأ فى الواقع mistake of fact كما لو اعتدى السكران على غيره متوهما ــ بسبب سكره ــ أنه يريد أن يبادره بالاعتداء عليه .

موقف تشريعنا المصرى

وقد عالج تشريعنا المصرى السكر والغيبوبة من زاوية واحدة لا تثير ترددا فى الرأى هى زاوية السكر الاضـطرارى ، الذى ينجم عن اكـراه أو عن جهـل ، فنصت المـادة ٦٢ على أنه « لا عقاب على من يكون فاقد الشعور أو الاختيار فى وقت ارتكاب الفعل ... لغيبوبة ناشئة عن عقاقير مخدرة أيا كان نوعها اذا أخـذها قهـرا عنه أو على غير علم منه بها » . وهى نفس المـادة التى عالجت فقدان الشعور أو الاختيار للجنون أو لعاهة فى العقل . وقد وردت هذه المـادة لأول مرة فى تشريع سنة ١٩٠٤ ، دون تشريع سـنة ١٨٨٣ . وقد تأثر الشارع فى صـياغتها ــ بوجه خاص ــ بالمـادة ٤٨ من القانون الايطالى القديم و ٨٥ من القانون الهندى ، هـذا ولو أن حكمها مسلم به فى الشرائع كافة .

وقد ورد فى تعليقات الحقانيـة أن حكمها « لا ينحصر فى الغيبـوبة المتسببة عن تعاطى المواد الكئولية (السكر) بل ينصرف أيضا الى الغيبوبة

(١) عن مؤلفه « محاضرات فى علم الاجرام » ١٩٦٠ — ١٩٦١ ص ٧٩ — ٨١.

الناجمة عن المواد المخدرة المختلفة مثل الحشيش أو الأفيون » . وجلى انه ينبغى طبقا لهذا النص التمييز بين السكر الاضطرارى والسكر الاختيارى فلكل منهما حكمه الخاص :ـ

حكم السكر الاضطرارى

ويلزم لانطباق المادة ٦٢ هذه أن يكون الجانى قد تناول المادة المسكرة او المخدرة قهرا عنه ، كما لو دسها له شخص فى طعامه أو شرابه من باب الانتقام أو الدعابة ، أو كما لو تناولها اختيارا ، لكن عن جهل منه بطبيعتها المخدرة او المسكرة ، بأن اعتقد مثلا آنها شىء شائع مما يأكله الناس أو يشربونه لغير غرض السكر . ويلزم أن يثبت انه فقد شعوره تماما حتى يعفى من المسئولية تماما ، أما الفقد الجزئى فيصلح سببا لتخفيف العقوبة فى حدود السلطة التقديرية التى يملكها القاضى .

ويلاحظ الدكتور رمسيس بهنام على نص المادة ٦٢ أنه غير موفق فى الصياغة : « فهى تتحدث عن شخص فاقد الشعور والاختيار ، وتنسب اليه فى الوقت نفسه أنه ارتكب فعلا . فكيف يتأتى له ارتكاب فعل ما وهو على شعور واختيار معدومين ؟ مثل هذا الشخص الذى يرتكب جريمة رغم أنه بلغ من الثمالة حد فقدان الشعور والاختيار كلية يقول عنه الأستاذ الايطالى بتالينى Battaglini أنه لم يسبق أن رآه أحد فى قفص الاتهام(١) .

والواقع اننا لا نتصور اتيان جريمة فى حالة فقدان تام للشعور والاختيار الا اذا كانت هذه الجريمة قولية فى صورة قذف مثلا ، اذ يمكن أن يتفوه النائم بألفاظ القذف رغم غيبوبته ورغم عدم انصراف ارادته الى التفوه بهذه الألفاظ . ويمكن كذلك أن يتم وقاع جنسى فى حالة ففدان كلى للشعور والاختيار ... فان لم يكن الفعل من قبيل ما تقدم بأن كان ضربا أو جرحا أو قتلا أو سرقة فان اتيانه من انسان ما ولو كان سكرانا يدل فى ذاته ولذاته على أن هذا الانسان كان عند اقتراف الفعل متمتعا ــ رغم سكره ــ بالشعور والاختيار . ومعنى ذلك أن جريمته يتحقق منها لا ركنها المادى وحده وانما ركنها النفسانى كذلك ، فتكون فعل السكران جسميا ونفسيا . (ويستوى فى ذلك أن تكون الجريمة عمدية أم غير عمدية كقتل خطأ يرتكبه سائق سكران ... والمفروض أن ذلك النوع من الجريمة الدال على قيام الادراك والاختيار رغم حالة السكر يتوافر فيه الركن المعنوى حتى اذا كان السكر راجعا الى اخذ المسكر قهرا أو بدون علم . ويبدو أن العقاب ينتفى مع ذلك لا لانعدام الركن المعنوى

(١) Battaligni : Diritto penale parte generale 1940 P. 155.

وانما لكون القانون شاء أن يعتبر السكر قهرا أو دون علم سبب اعفاء من عقاب الجريمة الواقعة تحت تأثيره) .

غاية الأمر اذا تبين أن السكر رغم ابقائه على الشعور والاختيار انقصهما ، وهذا يتوقف على ظروف كل حالة وحساسية كل شخص لمفعول الخمر وهى تختلف باختلاف الأفراد ، يصح أن يعتبر ذلك ظرفا قضائيا مخففا للعقاب ، ما لم يكن القصد من احتساء الخمر هو تيسير ارتكاب الجريمة التى وقعت فيكون ذلك على العكس ظرفا مشددا لا مخففا ...

والواقع أن تأثير الخمر على نفسية محتسيها أمر يتوقف تحديده على الحقائق الواقعية وعلى علم وظائف الاعضاء . ولن يكون حكم القانون الجنائى فى صدد شاربها شديدا اذا لم يدخل فى تقديره تلك الحقائق الواقعية والعلمية (١) » .

* * *

وهذا الراى ينبغى أن يجتذب الانتباه فى أكثر من موضع : فمن وجهة أولى لا يبدو أنه فى محله من ناحية ما أسنده من عدم التوفيق فى نص المادة ٦٢ عندما تتحدث عن شخص فاقد للشعور والاختيار وتنسب اليه فى الوقت نفسه انه ارتكب فعلا . ذلك لأن هذه المادة تتحدث عن الاسناد المادى الى السكران وهذا لا شبهة فيه ، أما الاسناد المعنوى فهو الذى يصح أن يثير أكثر من تساؤل والذى ينفيه النص على اية حال عن السكران الذى يأخذ المسكر قهرا عنه أو على غير علم منه ، وهذه النقطة بالذات ليست محل نزاع من احد .

ومن وجهة ثانية فان هذا الراى يسلم بأن السكران يمكنه أن يرتكب جريمة قذف أو جريمة وقاع جنسى فى حالة فقدان كلى للشعور والاختيار وينفى عنه امكان ارتكاب جريمة ضرب أو جرح او قتل أو سرقة . وهذه تفرقة تحكمية لا نجد لها مبررا واضحا ، فكثيرا ما حدث فى العمل أن عمد السكران — سواء باختياره أم بغير اختياره — الى ارتكاب جريمة من هذا النوع او من ذاك حسبما تصوره له خيالاته وهى لا منطق لها ولا ضابط . بل لا اغالى عندما اقول ان العدد الاكبر من الجرائم التى تسند الى السكارى فاقدى الشعور والاختيار هى من جرائم الاعتداء على الأشخاص — اى من جرائم الضرب أو الجرح أو القتل ، بل يلاحظ اكسنر ودى توليو أن بعض السكارى يرتاح الى مشاهدة الدماء ، ولذا يقدم على ارتكاب

---

(١) عن مؤلفه فى « النظرية العامة للقانون الجنائى » ١٩٦٥ ص ٨٢٢ — ٨٢٤ .

جرائم العنف بلذة وارتياح (١) .

ومن وجهة ثالثة فان هـذا الرأى يقيم قرينـة فى غير محلها على أن الانسان عندما يقترف جريمـة ضرب او جـرح أو قتـل أو سرقة يكون متمتعا ـ رغم سكره ـ بالشعور والاختيار ، وذلك مع أن هـذه القرينـة قائمة على محض افتراض نظرى تدحضه السوابق العملية وحقائق علمى النفس والاجرام التى لا تعترف بمعيار للتمييز بين سـكران وآخر الا من ناحية مدى تمتعه بشعوره واختياره ، ومدى خضوعه لتـأثير الخمر ، بصرف النظر عن نوع الجريمة التى اقدم على اقترافها .

فهذا النوع او ذاك لا يصلح للدلالة على تمتع الجـانى بالشـعور والاختيار أو عدم تمتعه رغم سكره . وبالتالى لا محل للقـول فى اية حالة بأن الركن المعنوى متوافر لدى السكران افتراضا فان القانون شاء أن يعتبر السكر قهرا أو دون علم مانعا من موانع المسئوليـة لا من موانع العقاب . أما السكر الاختيارى فقد تركه لحكم المبادىء العامة فلم يبت فيه برأى ، ولذا ذهب فيه الفقـه كل مذهب ، مع أنه بحاجـة فى الواقع الى تنظيم تشريعى يوفق بين الاعتبارات المتعارضة على ما سيرد حالا .

أما ما قرره المؤلف من أن تأثير الخمر فى الأشخاص يختلف باختلاف الأفراد ويصح أن يعتبر السكر الاختيارى ظرفا قضائيا مخففا للعقاب ما لم يكن القصد من احتساء الخمر هو تيسير ارتكاب الجريمة التى وقعت فهذا أمر نتفق معه فيه .

كما نتفق معه أيضا فيما يقرره من أن الخمـر « توقظ فى نفسـية شاربها غرائزه الأساسية الأصلية وتنـوم لديه غرائزه الثانوية السامية ان كان له من التربية والصقل نصيب . فان لم يكن لنفسه نصيب من التربية أى كان حظها من الغرائز الثانوية السامية معـدوما فان انحـداره الى الجريمة واقع بدون حاجة الى الخمر ، ويقـع من باب أولى اذا احتسى ولو قدرا ضئيلا منها .

أما ان كان نصيب نفسه من الغرائز الثانوية السامية قائما ، وكان فى الوقت ذاته متعادلا مع غرائزه الأساسـية الأصليـة المتوافـرة فى كل انسان ، فان من شأن الخمر أن تيسر انقطاع هذا التعادل بين نوعى الغرائز وأن تسهل بالتالى طغيان الغرائز الاصلية على الغرائز الثانوية المهـذبة ،

---

(١) Exner : Criminoloiga (Trad. it. 1953) P. 216.
Di Tullio : principi di criminologia clinica (1960) P. 89.
وراجع الدكتور مأمون محمد سلامة المرجع السابق ص ٢٤٨ .

فالمـانع من الجريمة سواء اكان هو الخشية من العقـاب او كان الضـمير الصالح الناتج من التربيـة ، يبـدأ فى الغـوص والاختفاء ؛ فتطفو على السطح الغرائز الأساسية وتظهر فى الميدان بمفردها بغير ما قناع اوحجاب ، ومن ثم يطغى الدافع الى الجريمة على المـانع منها . فالخمر على هـذا النحو تبدد البقية الباقية من القوة النفسية الحائلة دون وقوع الجرائم . ما لم يكن نصيب شاربها من الغرائز الثانوية السامية قويا راسخا فى تكوين شخصيته بحيث لا يخشى أن ينام ولا ان تطغى عليه الغرائز الاصلية حتى مع احتساء الخمر ... (١) » .

هذا وقد تكون الغيبوبة الاضطرارية ناشئة عن تنويم مغناطيسى . ومن المتصور علميا أن يقـدم المنوَّم على مقارفة جريمة بايحاء من المنوِّم ، فاذا ثبت أن الأول كان سليب الاختيار تمـاما ، وانه قارف جريمته بأمر الثانى وتحت تأثير سيطرته الكليـة ، فالثانى هو المسئول عنها دون الأول الذى لم يتعد دوره دور الأداة المنفذة . وهذه هى القاعدة ايضا فى حالة الاكراه المـادى اذا ثبت أن المكره كان سليب الارادة عندما قارف جريمته، فالمسئولية لا تقع على عاتقه ، بل على عاتق من اكرهه على ارتكابها .

وفى حالة الغائب والسكران على غير اختياره تقـع المسئولية كذلك على عاتق من تسبب فى غيبوبته أو سكره . وتكون مسئولية هذا الأخـير عن خطأ غيرعمدى اذا انتفى العمد ، وعنجريمة عمدية اذا توافرالعمد(٢) . أما نفس الغائب فلا يسأل الا اذا تبين انه قد صدر منه اى خطأ أو عـدم احتياط ، كمـا اذا اندفع فى شرب السـائل الذى شربه برعونة وبلا مبرر مقبول ، وبغير أن يتحقق من ماهيته ، وعندئذ فقط قد يسأل بدوره عن خطئه غير العمـدى ، وبحسب مدى جسامة نتيجة هذا الخطأ .

حكم السكر الاختيارى

هذا وقد سكت قانوننا عن حكم السـكر الاختيارى ، فما الحكم اذا ارتكب السكران باختياره جريمة عمـدية كالقتل أو الضرب أو هتـك العرض او الفعل الفاضح العلنى ؟

يذهب جانب قوى من الرأى فى فرنسا الى أن الجانى ينبغى ان يسأل فى هذه الحالة الأخيرة بوصفه مرتكبا جريمة غير عمدية ، وقعت منـه عن

---

(١) عن المرجع السابق ص ٨٢٤ — ٨٢٥ . وراجع أيضا عن تأثير السكر فى الجريمة والمسئولية الدكتور يسر أنور على والدكتورة آمال عبد الرحيم عثمان « علم الإجرام وعلم العقاب » المرجع السابق ص ٢١٩ — ٢٢٤ .

(٢) ولو أن هذا فرض متعذر تحققه عملا .

خطأ ورعونة يتمثلان فى الاندفاع فى تناول المسكر الى الحد الذى افقده ملكة التمييز والاختيار ولا يمكن أن يسأل عن جريمة عمدية ، لأن القصد الجنائى لا يتوافر أبدا فيمن يفقد وعيه ، فيستحيل عليه الاحاطة بأركان الواقعة الجنائية (١) . وتطبيقا لهذا الرأى اذا كانت الجريمة التى وقعت من السكران باختياره لا يمكن أن تكون الا عمدية — كما فى السرقة وهتك العرض فلا يمكن وقوعها قانونا عند توافر مجرد الخطأ أو الاهمال — فان السكران ينبغى أن يفلت كلية من المسئولية الجنائية .

الا ان محكمة النقض الفرنسية ذهبت فى عدة أحكام الى القول بمساءلة الجانى فى حالة السكر الاختيارى عن جريمته العمدية مساءلة كاملة ، على أساس توافر القصد الاحتمالى عنده ، اذ كان عليه أن يتوقع عند التمادى فى الشراب انه قد يفقد وعيه ويقترف جريمة ما (٢) .

وهذا الحل منتقد من جمهور الشراح الفرنسيين الذى يرى أن أحوال القصد الاحتمالى تعد اقرب الى الخطأ بتبصر أو الاهمال الواعى منها الى العمد . وأن قاعدة التفسير الضيق لنصوص القانون الجنائى تتعارض معه . ثم ان القصد الجنائى الاحتمالى يتطلب لدى الجانى قبولا سابقا للنتيجة المعاقب عليها ، أو بالأقل توقعا لها ، حين قد يبين من ظروف الواقعة أن جريمة السكران لم تكن مقبولة منه ولا متوقعة قبل أن يروح فى غيبوبة السكر . أما بعد اذ راح فى الغيبوبة فليس لديه أى قصد مباشر ولا غير مباشر .

هذا وقد صدر هناك قانون فى ٢٣ اغسطس سنة ١٩٤٠ نص فى مادته الثالثة على أنه لا يجوز تطبيق نظام الظروف القضائية المخففة على السكران ، ولكن هذا القيد سرعان ما ألغى بقانون صادر فى ٢٤ سبتمبر سنة ١٩٤١ ، لأنه اعتبر هناك مفرطا فى القسوة على السكران .

أما فى مصر فان الرأى السائد فقها هو أن السكران سكرا اختياريا يخضع لنفس المسئولية التى يخضع لها غير السكران ، وذلك لأن المادة ٦٢ عندما اخضعت السكر الاضطرارى لحكم خاص اخضعت السكر

---

(١) راجع جارو ج ١ فقرة ٣٣٥ ص ٦٦٤ وفيدال ومانيول ج ١ فقرة ١٧٣ ص ٣٢٦ ودونديه دى فابر الموجز فقرة ٢٤٣ ص ٩٣ وبوزا فقرة ٢٤١ وستيفانى وليفاسير فقرة ٣١٦ ص ٢٣٩ .

(٢) مثلا نقض فرنسى فى ١٨٤٣/٦/١ سيرى ١٨٤٣ — ١ — ٨٤٤ و ١٨٨٩/١٠/١٧ النشرة الجنائية رقم ٣١٠ و ١٩٢٢/١/٢٩ سيرى ١٩٢٢ — ١ — ١٨٥ .

الاختيارى — بمفهوم المخالفة — للقواعد العـامة (١) . هذا وان كان من الشراح من يرى أن الأصح فى هذا الشأن هو أن الجانى لا يسـأل فى صـورة السكر الاختيارى الا على أساس الاهمال أو عدم الاحتياط ، اسوة بالرأى السائد فى فرنسا ، واستنادا الى نفس اسانيده . ولأن الجانى لا يسـأل عن النتائج الاحتمالية لعمله بغير أن يقصدها فعلا الا اذا وجد نص صريح يحمله تبعتها ، ويكون ذلك تبعا لقصد جنائى أصيل (٢) .

واستقرت محكمـة النقض عندنا على ان السـكران سكرا اختياريا يسأل مسئولية كاملة عن جريمته العمدية او غير العمدية بحسب الأحوال . فهى تقرر فى جميع احكامها ان القانون يجرى على السكران باختياره حكم المدرك التـام الادراك (٣) . مما ينبنى عليه وجـوب القول بامكان توافر القصد الجنائى لديه فى الجرائم العمدية ، وتوافر الخطأ والاهمال فى الجرائم غير العمدية .

رأى خاص لمحكمة النقض فى مسئولية السكران عن القتل العمد

وانما ذهبت محكمة النقض مع ذلك الى تخفيف صرامة هذا القضاء فى شأن القتل العمد فذهبت منذ سنة ١٩٤٦ الى القول بأن السكران متى كان فاقد الشعور أو الاختيار فى عمله لا يصح أن يقال عنه انه كانت لديه نية القتل ، وذلك سواء أكان قد اخذ المسكر بعلمه ورضاه ، أم كان قد اخـذه قهرا عنه أو على غير علم منه ما دام المسكر قـد افقده شـعوره واختياره . ومثل هذا الشخص لا تصح معاقبته على القتل العمد الا اذا كان قد انتوى القتل ثم اخذ المسكر ليكون مشجعا له على تنفيذ نيته .

« فالمـادة ٦٢ لا تنطبق على حالة الجرائم التى يجب توافر فيها قصد جنائى خاص لدى المتهم اذ لا يتصور فى هذه الحالة اكتفاء الشارع فى ثبوت هذا القصد باعتبارات وافتراضات قانونية فان القصـد الجنائى باعتباره واقعة يجب أن يكون ثبوته بناء على حقيقة الواقع » (٤) .

---

(١) راجع مثلا الأساتذة جرانمولان ج ٢ رقم ١١٠٥ وشيرون وعلى بدوى م ٦٢ فقرة ٢٣ والقللى فى المسئولية الجنائية ص ٣٩٥ والموسوعة الجنائية ج ١ فقرة ٥١ .

(٢) الدكتور السعيد المرجع السابق ، ٤٥٠ ، ٤٥١ .

(٣) راجع مثلا نقض ١٢/٢/١٩٤٠ القواعد الجنائية ج ٥ رقم ٦٠ ص ٩٩ و١٢/٦/١٩٥٠ أحكام النقض س ١ رقم ٢٤٦ ص ٧٥٤ و٣٠/٦/١٩٥٩ س ١٠ رقم ١٦١ ص ٧٤٢ .

(٤) نقض ١٣/٥/١٩٤٦ القواعد القانونية ج ٧ رقم ١٥٣ ص ١٤٠ ، وقد تأيد بأحكام أخرى لاحقة منها حكم فى ١٢/٦/١٩٥٠ أحكام النقض س ١ رقم ٢٤٦ ص ٧٥٤ و٣٠/٦/١٩٥٩ س ١٠ رقم ١٦١ ص ٧٤٢ .

وهـذا القضاء من محكمة النقض يبـدو — رغم اصرارها عليه — مضطربا مترددا . فهو يقرر فى صدره أن السكران باختياره تجب معاقبته على القتل العمـد ، اذا كان انتوى القتل ثم أخذ المسكر ليكون مشجعا له على تنفيذ نيته ، فلا يصح أن تكون الواقعة — فيما عدا هـذه الحالة — قتلا عمـدا بالنسبة له ، بل فحسب ضربا أفضى الى الموت . لكنه يذهب بعد ذلك مباشرة الى أن الشـارع لا يكتفى فى شأن السـكران باعتبارات وافتراضات قانونية ، لأن القصد الجنائى باعتباره واقعـة يجب أن يكون ثبوته بناء على حقيقة الواقع .

وبمفهوم المخالفة من هذه العبارة أنه اذا كان ثبوت القصـد الخاص لدى السكران باختياره بناء على حقيقة الواقع فلا مانع من أن تعد الواقعة قتلا عمدا . وقصـد القتل يثبت دائما — بالنسبة للسكران وغيره — على حقيقة الواقع لا على الاعتبارات والافتراضات القانونية ، فأى فارق تبقى اذاً بين السكران وغير السكران ؟ (١) .

ثم بقيت مشكلة أخرى قد تثار بمناسبة هذا القضاء ، هى ما حكم مسئولية السـكران باختياره اذا ارتكب جريمة سرقة مثـلا ، وقيل ان القصد الخاص لا يتصور توافره لدى السكران أصـلا ، فهل يفلت من العقاب كلية ؟ .. هذا ما يقول به الفقه السائد فى فرنسا ، اذ لا توجد سرقة باهمال ، ولكن هل يتفق هـذا الحل مع الرأى السـائد فى بلادنا من أن السكران باختياره يسأل بحسب الأصل مسئولية تامة عن جميع الجرائم العمدية ؟ .. والذى تؤدى اليه المـادة ٦٢ بمفهوم المخالفة من القاعدة التى قررتها بالنسبة للسكران قهرا عنه أو على غير علم منه ؟ هذه هى المشكلة التى تنتظر حلا تشريعيا لها .

وهـذا الحل نسلم بأنه ليس من اليسر فى شىء . فمعاملة السكران — وقد فقد وعيه وبالتالى اختياره — على قدم المساواة مع من لم يفقدهما فيها قسوة قـد لا يقبلها البعض ، ولم تقبلها محكمتنا العليا عندما كيفت جناية القتل التى قد يرتكبها السكران بأنها جرح مفض الى الموت ، وهو تكييف لا يخلو من تعمل كما رأينا ، ومن تحايل على النصوص . كمـا أن مساءلة السكران — دائما وفى كل حال — على أسـاس الخطأ غير العمدى — وعلى النحو الذى يراه الفقه الفرنسى السائد — قد لا يخلو من تفريط فى حق الهيئة الاجتماعية . لذا يبدو أنه يحسن تقرير مسئولية خاصـة

---

(١) راجع فى تفصيل هذا الموضوع مؤلفنا فى « مبادىء القسم العام من التشريع العقابى» طبعة ثالثة ص ٥٥٢ .

للسكران باختياره تكون مستقلة فى طبيعتها وعقوبتها عن مسئولية غير السكران (١) .

المبحث الرابع

موقف الاحداث الجانحين من حرية الارادة

يعد صغر السن الى مرحلة معينة سببا لامتناع المسئولية فى الشرائع جميعها ، كما يعد بعد هذه المرحلة سببا لمسئولية مخففة ، مقتضيا فى غالب الأحايين توقيع تدابير تهذيبية من نوع خاص ، ليست لها وظيفة العقوبة التى توقع على البالغين من الجناة . وتتفاوت الشرائع فى معاملتها للأحداث من ناحية مبدأ المسئولية وتطورها ونوعها ، ومن ناحية انواع التدابير الواجب اتخاذها ازاءهم .

ففى انجلترا لا مسئولية على الصغير حتى السابعة من عمره . ومن السابعة الى الرابعة عشرة يفترض فيه انتفاء التمييز بقرينة يجوز نفيها ، ومن الرابعة عشرة يعامل كالبالغ ، ولكن يرسل الى الاصلاحية بحيث لاتطول اقامته فيها الى ما بعد التاسعة عشرة من عمره . وللمحكمة أن ترسل الحدث من السادسة عشرة الى الحادية والعشرين الى معهد Borstal لمدة لا تقل عن سنة ولا تزيد عن ثلاث ، وذلك بدلا من الحبس . هذا وقد اجاز تشريع صادر فى سنة ١٩٤٨ ارسال الحدث الذى يبلغ الحادية عشرة من عمره والمحتاج الى عقوبة قصيرة المدة وقاسية الى مركز خاص للاعتقال لمدة لا تتجاوز ستة شهور .

وفى المانيا لا يسأل الصغير جنائيا حتى الثانية عشرة من عمره ، ومن الثانية عشرة تتوقف مسئوليته على مقدار ما يثبت توافره لديه من التمييز الذى يلزمه كيما يتبين ما فى فعله من جريمة . ولا تزيد الاقامة فى المعاهد الاصلاحية عن سن العشرين .

وفى هولندا كان يوجد مقياس لسن التمييز الجنائى هو عشرة سنين الغى فى سنة ١٩٠٥ ، واصبحت سن الرشد هى الثامنة عشرة . فلا يحكم باية عقوبة جنائية قبل بلوغها ، ولكن للقاضى الخيار بين بعض تدابير الاصلاح

---

(١) كما أنه من الجائز أن ينص التشريع مثلا على النزول بعقوبة السكران — باختياره وبغير قصد ارتكاب الجريمة — درجة واحدة — وجوبا — أو درجتين متى ثبت أنه كان فاقد الوعى تماما وقت ارتكاب الجريمة مع النص على افتراض العمد عنده افتراضا فى الجرائم العمدية وهذا التخفيف يسرى على الجنايات دون الجنح ، كما هى القاعدة فى نظام الظروف القضائية المخففة .

مثل الحكم مع وقف التنفيذ أو الارسال الى الاصلاحية أو الغرامة أو التوبيخ . ويجوز للقاضى أن يأمر باطالة حبس الخطرين الىما بعد بلوغ سن الرشد ، وللادارة وقف تنفيذ هذا الحكم اذا زالت مبرراته .

وفى سويسرا تقسم الحداثة الى ثلاثة مراحل : الأولى الى الرابعة عشرة ، لا توقع فيها اية عقوبة ، بل تدابير تربوية تتوقف على حالة الصغير وسبب جناحه ، والثانية من الرابعة عشرة الى الثامنة عشرة ، وفى هذه المرحلة أيضا لا توقع عقوبة ، بل تدابير تربوية تنفذ فى معاهد غير تلك التى تنفذ فيها تدابير المرحلةالسابقة . كما أن القاضى هو الذى يأمر فيها بالتدبير اللازم ، أما المرحلة السابقة فهى تخضع لتقدير جهة الادارة . والمرحلة الثالثة من الثامنة عشرة الى العشرين تخفف فيها العقوبات العادية ، كما يفصل فيها فى المعاملة بين هؤلاء الجناة وبين غيرهم من الكبار .

وفى فرنسا تطورت مسئولية الأحداث كثيرا ، ويحكمها حاليا تشريع صادر فى ٢ فبراير سنة ١٩٤٥ ، وبمقتضى المادة الثانية منه يفترض فى جميع الأحداث الى سن الثامنة عشرة عدم المسئولية الجنائية ، بقرينة لا تقبل اثبات العكس حتى سن الثالثة عشرة ، فلا يحكم على الحدث بعقوبة جنائية مهما كانت جسامة فعله ، لكن يخضع — فحسب — لأحد تدابير ثلاثة وهى الملاحظة ، او المساعدة ، أو التهذيب surveillance, assistance, education . أما من بعد الثالثة عشرة الى سن الثامنة عشرة فان قرينة عدم المسئولية لا تكون مطلقة ، وفى نفس الوقت لا يجوز الحكم على الحدث بأحد التدابير التهذيبية ، الا أن للقاضى سلطة الحكم على الحدث بعقوبة جنائية اذا ظهر أن فى ظروف الجريمة وشخصية الجانى ما يستلزمها (م ٢) .

والملاحظ هناك أن نسبة الأحداث الذين يحكم عليهم سنويا بالعقوبات الجنائية ، لا بتدابير تهذيبية ، ممن تجاوزوا الثالثة عشرة من عمرهم الى الثامنة عشرة ، تبلغ حوالى عشر المحكوم عليهم بتدابير تهذيبية : اى أن القضاة يفضلون الحكم بهذه الأخيرة دون غيرها فى تسعة أعشار الحالات .

أما الأحداث الجانحون فى التشريع المصرى فينظم وضعهم حاليا القانون رقم ٣١ لسنة ١٩٧٤ ، وتعنينا منه فى المقام الحالى المواد ١ ، ٣ ، ٤ ، ٧ ، ١٥ ونصها كالآتى : —

م ١ : « يقصد بالحدث فى حكم هذا القانون من لم تجاوز سنه ثمانى عشرة سنة ميلادية كاملة وقت ارتكاب الجريمة أو عند وجوده فى احدى حالات التعرض للانحراف » .

م ٣ : « تتوافر الخطورة الاجتماعية للحدث الذى تقل سنه عن السابعة اذا تعرض للانحراف فى الحالات المحددة فى المادة السابقة ؛ أو اذا صدرت منه واقعة تعد جناية او جنحة » .

م ٤ : « يعتبر الحدث ذا خطورة اجتماعية اذا كان مصابا بمرض عقلى او نفسى أو ضعف عقلى ؛ واثبتت الملاحظة وفقا للاجراءات والأوضاع المبينة فى القانون أنه فاقد كليا أو جزئيا القدرة على الادراك او الاختيار بحيث يخشى منه على سلامته أو سلامة الغير . وفى هذه الحالة يودع احدى المستشفيات المتخصصة وفقا للاجراءات التى ينظمها القانون » .

م ٧ : « فيما عدا المصادرة واغلاق المحل ، لا يجوز أن يحكم على الحدث الذى لا تجاوز سنه خمس عشرة سنة ويرتكب جريمة اية عقوبة او تدبير مما نص عليه فى قانون العقوبات ، وانما يحكم عليه بأحد التدابير الآتية :

١ ـ التوبيخ . ٢ ـ التسليم . ٣ ـ الالحاق بالتدريب المهنى .
٤ ـ الالزام بواجبات معينة . ٥ ـ الاختبار القضائى .
٦ ـ الايداع فى احدى مؤسسات الرعاية الاجتماعية .
٧ ـ الايداع فى احدى المستشفيات المتخصصة » .

م ١٥ : « اذا ارتكب الحدث الذى تزيد سنه على خمس عشرة سنة ولا تجاوز ثمانى عشرة سنة جريمة عقوبتها الاعدام أو الأشغال الشاقة المؤبدة يحكم عليه بالسجن مدة لا تقل عن عشر سنوات . واذا كانت العقوبة الأشغال الشاقة المؤقتة يحكم بالسجن .

واذا كانت الجناية عقوبتها الأشغال الشاقة المؤقتة أو السجن تبدل هذه العقوبة بعقوبة الحبس مدة لا تقل عن ستة أشهر ، واذا كانت عقوبتها السجن تبدل العقوبة بالحبس مدة لا تقل عن ثلاثة أشهر ، وفى جميع الأحوال لا تزيد على ثلث الحد الأقصى للعقوبة المقررة للجريمة . ويجوز للمحكمة بدلاً من الحكم على الحدث باحدى هذه العقوبات أن تحكم بايداعه احدى مؤسسات الرعاية الاجتماعية مدة لا تقل عن سنة طبقا لأحكام هذا القانون .

أما اذا ارتكب الحدث جنحة يجوز الحكم فيها بالحبس فللمحكمة بدلاً من الحكم بالعقوبة المقررة لها أن تحكم عليه بأحد التدبيرين الخامس أو السادس المنصوص عليهما فى المادة ٧ من هذا القانون » .

عن جناح الأحداث بوجه عام

فالشارع المصرى اذن يعتبر الحدث الذى تقل سنه عن السابعة غير

مسئول جنائيا ، أما بعـد ذلك فتتدرج مسئوليته نحو الشدة من مرحلة الى أخرى حتى يصل الى سن الأهلية الجنائية الكاملة فى الثامنة عشرة من عمـره . وفى المرحلة الأولى لا يكاد يتباين موقف الشرائع تباينا يذكر ، اذ لا يتصور أن يوجد تشريع يعتبر الحدث خاضعا للمسئولية الجنائية قبـل سن السـابعة ، حتى وان اعتبره ذا خطورة جنائية أحياناً .

فالطفل لا يمكنه أن يميز فى هذه السن بين الصواب والخطأ ناهيك بتمييز الأفعال المعاقب عليها عن الأفعال غير المعاقب عليها . « فان ما يعتبره المجتمع جريمة قد يكون شيئا فى طبيعة الفرد ذاته — كما يقرر الدكتور احمد محمد خليفة — وان من يلاحظ الصغار يجد بينهم القتال والسرقة بالاكراه واعمـال جنسية مكشـوفة لو وقعت من الكبار لعدت جرائم . والطفل يأتى هذه الأفعال استجابة لنزعاته على علاتها دون مقاومة أو صبر بينما يتعلم كلما تقدم فى طريق النضوج الاجتماعى أن يقاوم هذه النزعات وأن يصبر على تحقيقها . ومن ثم فان السلوك الاجرامى قد يكون أحيـانا مشبها بالسلوك الطفلى فى كونه سلوكا فجا ينقصه النضوج .

فالطفل فى البداية مخلوق لااجتماعى يسعى الى تحقيق مآربه الغريزية بغير اعتبار للعالم المحيط به . وهذا السلوك الطبيعى فى الطفل يعد شاذا بالنسبة للكبار . والتربية هى رفع الطفل من ذلك المستوى الى المستوى الذى يحفل بالحياة الاجتماعية . وبالرغم من أن الوليد يجلب معه اثارا من التجارب المتراكمة لأسلافه فى الحياة الاجتماعية فان هذه المواهب ليست كافية لكى ينسـجم مع الجماعة وانما يلزم أن تكتمل هـذه المقدرة الأصلية بالتدريب والتثقيف .

فالتربية وسيلة لجلاء واستكمال الامكانيات القائمة وان كان نجاحها رهينا بمدى هذه الامكانيات فى طبيعة الفرد . فليست التربية أو التثقيف الاجتماعى ممكنا دائما ، فانه قد تعوقها عوامل أصيلة بالفرد تعترض نجاحها كالضعف العقلى واعتلال الشخصية الى حد تستعصى معه كل محـاولة للتقويم ...

والطفل فى الأشهر الأولى لا يعرف الخطأ من الصواب ، ويحكم على الأشياء على أساس قانون اللذة والألم . فاللذة هى التى تدفعه الى الاقدام والألم هو الذى يدفعـه الى الاحجام دون أى اعتبار آخر . ولكن التربية لا تتبع هذه الخطوط وقد ترى أن تحرم الطفل من لذة أو تحمله ألمـا لكى يكون تصرفه متفقا مع الأصول الاجتماعية ، ومن ثم تلجـأ الى استغلال نزعة التقليد والمحاكاة لدى الطفل الا أن الطفل لا يستجيب الى هذه النزعة دائما فهو ، مثلا ، قـد لا يعنى بنظافته ولو ضرب له المثل مرارا . ولذلك

كان لابد من أن تقوم علاقة بين الطفل وأمه او الطفل وابيه تؤهله وتشجعه على قبول تعاليمهما ، هـذه العلاقة هى الحب والذى ينبثق منه حرص الطفل على ارضاء امه بالاستماع الى تعاليمها احتفاظا بحبها ...

حتى اذا بلغ الطفل الخامسة لم يعد ما يدفعه الى الطاعة هو الحب فحسب بل نوع من الاندماج مع الوالد من الجنس نفسه هدفه الرغبـة فى التشبه به (١) . فاذا جاءت المراهقة ظهرت نزعة الطفل الى التحلل من سلطان الوالدين . ونتيجة هذه الفترة هل هى توطيد احترام السلطان فى نفس الفرد أو توريثه الشعور بالظلم والاضطهاد والثورة على السلطان ، تعتمد على شخصية الوالدين وحكمتهما ومدى تفهمهما لنفسية الطفل .

والروادع والأوامر والتعاليم التى تتكون منها التربية تثير فى نفس الطفل نزاعا ينتهى اما بقبولها وتمثلها فى نفسه بالتدريج حتى تصبح شيئا نابعا من الداخل internalisation ، واما برفضها وعدم الاعتداد بها . والواقع أن قبول أو رفض هـذه التعاليم يعتمد الى حد كبير على الجو الوجدانى المحيط بالتربية ، اذ المهم ان يرضى الطفل بهـذه التعاليم لا أن يمتثل بها صاغرا من خوف أو حرج . وهذا يستدعى أن لا تلقى الأوامر باردة أو صارمة بل فى قالب من العاطفة يغرى الطفل بقبولها ومن ثم فلاغنى للتربية عن الجو الوجدانى الذى يقوم بدور « تشحيم » الروادع والأوامر التربوية ... » .

ثم يضيف المؤلف قائلا « وكلما كان الطفل قادرا وحرا فى توجيه طاقته الحيوية كانت شخصيته الظاهرة Persona اقرب الى حقيقته . وكلما كان حرا وآمنا فى التعبير عن نفسه ، كان اقل احتياجا الى اخفاء نفسه بقناع من شخصية زائفة لا تمثل الواقع .

والواقع أن الخوف من العقاب والخوف من فقدان الحب — وهو فى ذاته عقاب — هما عاملا التربية ، ويظلان بالنسبة للكبار فيما بعد المنظمين الرئيسيين لحركة النزعات (٢) .

وامتزاج الخوف والحب هو ما يولد الاحترام وهو — على ما يرى بوفيه Bovet أساس الخلق ، فالشعور الخلقى عند الكبار ناشىء فى بعضه عن مشاعر حب وخوف فى الصغر ازاء الكبار تؤدى الى غرس الاحترام الذى يبعث على الطاعة والثقة .

---

(١) فريد لندر « جناح الأحداث فى نظر التحليل النفسى » ص ٤٦ ، ٤٧ .

(٢) الكساندر وستاوب « المجرم وقضاته » ص ٢١ .

وقد تبين لبرت من ابحاثه أن التربية الخاطئة Defective Discipline هى أهم العوامل البيئية صلة بالجريمة ، وانها توجد بين المجرمين بنسبة تبلغ خمسة اضعاف نسبة وجودها بين غير المجرمين . ويشمل تعبير « التربية الخاطئة » فى نظر برت أن لا تكون هناك تربية على الاطلاق أو أن تكون متسمة بالعنف والقسوة أو متسمة باللين الشديد والتهاون ، أو — وهو فى نظره اسوأ أنواع التربية — أن تكون متراوحة بين القسوة والضعف بحيث يجد الطفل أحيانا تسامحا وتغاضيا ، ثم يجد بالنسبة للأمر نفسه أحيانا أخرى غضبا وسخطا مما يورثه الحيرة والعجز عن فهم ما يراد منه (١) . كما تبين من بحوث شلدون واليانور جلوك قيام الصلة بين أسلوب التربية المنزلية ووسائلها من ناحية والسلوك الاجرامى من ناحية أخرى » ... (٢)

* * *

ويتحدث الدكتور رمسيس بهنام عن مصادر جناح الأحداث قائلا : « تتكون الشخصية الانسانية من جملة طبقات بعضها فوق بعض منها ماهو راسخ لرجوعه الى الماضى البعيد بل الى ما قبل التاريخ ويراد به الطبقات البدائية المكونة من الغرائز الطبيعية الأصلية ، ومنها ما هو أقل ثباتا ورسوخا لكونه حديثا فى تكوينه ، ويراد به الطبقات المكونة من الأفكار والمشاعر السامية الناشئة من التطور والمتسمة بالطابع الخلقى الاجتماعى .

وان خط السير الذى يتخذه النمو العقلى والأدبى للطفل يكاد يمثل مختلف المراحل التى مر بها الجنس البشرى فى تطوره البطىء من أول العصور الى حين بلوغه عهد الرقى الفكرى والأدبى الذى يتمثل فى سن قواعد معينة للسلوك وفى نشأة القيم الخلقية (٣) .

---

(١) Cyril Burt : The Subnormal Mind. London 1944 P. 171.

(٢) عن « مقدمة فى دراسة السلوك الإجرامى » ص ١١٧ — ١٢٢ .

(٣) يلتئم هذا القول التئاما واضحا مع النظرية المركبة عن العقل The Compound The ory of Mind والتى مقتضاها أن العقل الإنسانى مركب من عدة مراحل متتابعة معا . ولهذه النظرية الآن أنصار عديدون من بين علماء العلم الروحى الحديث Psychic Science نذكر منهم بوجه خاص الدكتور تشارلى دانبار بروض Charlie Dunbar Broad الأستاذ بكامبريدج فى مؤلفه عن « العقل ومكانه فى الطبيعة » Mind and its Place in Nature (راجع طبعة ١٩٦٨ من ص ٥٤٠ ، ٥٤١ ، ٥٥١ . وللمزيد راجع « مفصل الإنسان روح لا جسد » جـ ٣ ص ٧١٨ — ٧٢١) .

كما يلتئم نفس هذا النظر مع القول بضرورة التمييز بين الوعيين الأدنى والأسمى ، اللذين يمثلان شطرين متقابلين للعقل الباطن الذى يجىء من ناحية أعماق أبعد كثيرا من الطفولة (مؤلفنا الآنف الاشارة إليه جـ ٣ ص ٥٦٥ — ٨٤٢ وراجع أيضا كتاب « الروح والخلود بين العلم والفلسفة » للأستاذ عبد العزيز جادو ١٩٧٠ ص ٨٩ — ٩٣) .

وكثيرا ما تفضى الغرائز الاصلية الدنيا حين تتخذ صورة منحرفة الى ارتكاب أفعال شاذة يكون معنى الشذوذ فيها انه لا يأتيها الفرد العادى المتوسط من أفراد المجموع الذى وقعت فيه . وهذه ظاهرة ملموسة لا فى العالم البشرى فحسب بل فى عالم الحيوانات كذلك : فكثيرا ما يرتكب بعض أفراد جنس حيوانى معين افعال سرقة واغتصاب بل افعال قتل على أفراد آخرين من نفس الجنس ، مع أن المألوف بين غالبيته العظمى المكونة من الأفراد العاديين فيه أن الكفاح الغريزى فى سبيل البقاء لا يؤدى الى اتيان مثل تلك الافعال ، ومن ثم يبدو بجلاء شذوذها .

يصدق هذا على الأحداث الصغار من البشر ، فكثيرا ما يرتكب أفراد منهم أفعالا شاذة اما أن تتخذ صورة جرائم منصوص على عقابها فى القانون، واما صورة أفعال اخرى ان لم تبلغ جسامتها حد الجرائم يمكن مع ذلك ان تسمى « نظائر الجريمة » .

وقد لاحظ بحق العالم الايطالى تانزى Tanzi ان الأطفال يخالجهم غالبا شعور مختلط بالحاجة الى العمل ، وتساورهم رغبة غامضة فى المخاطرة ، ويغلب عليهم هيام شديد باللعب ، وأن الجريمة فى بداية الطريق اليها ليست الا ضربا من اللعب ، بل انها أكثر الألعاب تلهية ، ولكنها اللعب المحرم المحظور ، وان كانت فى مخيلة الصبى من قبيل لعب الكبار بل لعب الأبطال . وليس ذلك الميل الى التوثب والنشاط والحركة استثنائيا بين الأطفال وليس هو بالفاسد ولا بالخطر فى ذاته ولكن منه تنبعث جرائم الأحداث ، حين يسوقون انفسهم الى قارعة الطريق العام مضطرين الى ذلك أو شبه مضطرين ، بفعل البؤس والحرمان من رقابة الأسرة اذ يشتغل جميع أفرادها خارج البيت ، أو يجتمعون راكدين فى امكنة ضيقة خانقة يعوزها الهواء ، عندئذ يدفع بالأحداث الى الشوارع حب الاستطلاع ونهم لا يشبع ، يجذبهم الى الرفقاء ويجعل همهم منصبا على ايجاد السبل لتمضية الوقت .

يضاف الى ذلك أن الميل الى التنقل والمخاطرة عندهم يعززه حب التقليد وهو غريزة طبيعية فيهم ، فينشأ بينهم نوع من التضامن يضاعف اقدامهم ، وقد يصل بهم الى تكوين جماعة اجرامية تهدف الى المجازفة للكشف عن كل مجهول ومجابهة كل خطر ، فلكى لا يتحول هذا النشاط الى عادة أو حرفة ، أو يفقد طابعه الظاهرى من البراءة واللاشعورية ليصير نشاطا اجراميا شعوريا ، يتعين التدخل للحد منه فى الوقت المناسب دون تسامح عاطفى أو مغالاة فى اللين يصبح معها من قبيل العبث الصبيانى ما هو فى حقيقته نواة لجريمة الغد ان لم يكن قد أصبح بالفعل جريمة »(١).

(١) عن مؤلفه فى « علم الإجرام » ١٩٦٠ — ١٩٦١ ج ١ ص ٢٠٠ — ٢٠٢ .

ويتحدث المؤلف عن اهم العوامل المسئولة عن جناح الأحداث قائلا : « ان أول هـذه العوامل تفكك الأسرة . فقد دلت الاحصـاءات فى جميع الدول على نسبة تتراوح بين ٦٠٪ ، ٨٠٪ من المجرمين الأحداث تشـمل من لا تحصنه فيهم اسرة متماسكة ، لنزاع بين الوالدين ، أو لطـلاق ، أو انفصال ... » .

ثم يتحدث عن سبيل اصلاح الصبى اليائس من دنيا الناس والمنغمس فى طريق الاجرام قائلا ان من يعتقد أن هذا السبيل يكون بتشديد وطـأة الأوامر والنواهى الخلقية ومضاعفة الجزاء التأديبى على مخالفتها يخطىء : « فانتهاج هـذا السبيل قد يؤدى الى تفاقم الداء بدلا من علاجه . ذلك لأن الشاعر بالحرمان من الحب اذا أصـاب عنفا من ذات المصـدر الذى يعزى اليه هذا الحرمان لا يفعل هذا العنف لديه سـوى أن يوطد ويؤكد شعوره بأنه غير محبوب ، وهكذا يأتى العنف بعكس المقصود منه ويضاعف حدة الاحساس بالحـرمان من الحب ، ويزيد الصـبى امعانا فى طـريق الانحـراف . فليس الأمر عصيانا خلقيا يتطلب جـزاء وانمـا هو معضلة انسانية تتطلب حلا . ومن العبث أن يولد العنف رقـة أو يجنى من الكره حب ، والنفس قد جبلت على بغض من يؤلمها ولو كان هـذا الأمر لخيرها ، لا سيما واذا كانت قاصرة عن ادراك وجه الخير فيه . وهكذا يتجلى مدى الصعوبة فى تربية الأحداث ، وكيف أن هذه التربية مشكلة ليس من الهين حلهـا تتطلب فى المربين عامة وفى الوالدين على وجه خاص ، أن كان لهمـا أو لأحدهما وجود ، دراية وفنـا وكثيرا ما يكونان مختلفين ...

ويستفاد من احصاء أجرته بفرنسا فى أكتوبر ١٩٥٠ احدى مؤسسات الأحداث Institut public d'éducation surveillée أنه بين ثمانمائة من الأحداث المجرمين وجد أكثر من خمسمائة تبين أنهم لم يتلقوا اى نوع من انواع التعليم . فمما لا شك فيه ، أن الصبى الذى يشب غير مزود بتعليم يكفل له العيش بأى طريق من طرق الارتزاق ، يحس عاجلا أو آجـلا بعدم الثقة فى الحاضر وفى المستقبل ، ويستولى عليه ذلك اليأس من دنيا الناس الذى يجعل خروجه على نظامهم امرا متوقعا ، اذ لا يجـد مناصا من أن يباشر نشاطه ويثبت وجوده بطريق منحرف وقد تعذر أن يسلك فى سبيل ذلك طريقا طبيعيا » (١) .

اساس امتناع مسئولية الحدث او تخفيفها

وهذه الحقائق الاجتماعية والنفسية عن جنـاح الأحداث لا نريد أن

---

(١) عن المرجع السابق ص ٢٨٠ ، ٢٨٥ ، ٢٨٨ — ٢٨٩ .

نسترسل فيها طويلا هنا لأنها أوثق صلة بدراسات علمى الاجرام والنفس منها بفلسفة القانون . وانما سقنا منها هنا هذا القدر كتمهيد لمحاولة معالجة الأساس الفلسفى لامتناع مسئولية الأحداث أو تخفيفها بحسب الأحوال ، وبصرف النظر عن سن الامتناع أو مدى التخفيف وصوره . فهل هذا الأساس ينبغى أن يكون مستمدا من مدى تمتع الحدث بالادراك أم من مدى تمتعه بحرية الاختيار ؟ .

يبدو أن هذا الأساس مرتبط بمدى نمو الادراك ، أو بالأدق نقصان الادراك الى مدى يتفاوت بحسب سن الحدث . أما توافر الارادة حتى فى سنى الطفولة الأولى فهو حقيقة نفسية واضحة كل الوضوح . فالطفل منذ ساعة ولادته تظهر له ارادة ذاتية بصورة ما ، فهو يحب ويكره ، ويرضى ويغضب ، ويستسلم ويقاوم . وهو قد يملك بالنسبة الى سنه من قوة الارادة مثل ما يملك الانسان البالغ ، حتى وان كانت وسائل التعبير عن هذه الارادة مقيدة لديه بقدرته المحدودة جدا على التفكير وعلى الحركة .

بل ان صلابة ارادة الحدث بالنسبة الى سنه قد تتجاوز أحيانا صلابة ارادة الانسان البالغ بالنسبة الى سنه . وذلك لا يستغرب اذا راعينا أن صلابة الارادة تسير بطبيعتها فى اتجاه عكسى مع نمو الادراك ، وانها تمثل أمرا آخرا غير قدرة هذه الارادة على العمل فى الاتجاه الصحيح وهو ما يتوقف على مدى فهم نواميس الحياة الناجحة وعلى قدرة الاتساق معها اتساقا صحيحا . وهذا كله يتوقف على نمو الادراك ويسير فى اتجاه طردى معه ، كما يسير فى اتجاه طردى مع سلامة الفطرة ونقاء الوجدان ، وهو ما يستوى فيه الحدث مع غير الحدث .

أما الأمر الواضح فى الحدث فهو ان ادراكه للأمور لم يستقر بعد الاستقرار الكافى الذى يجعله يميز بين الخير والشر وبين الخطأ والصواب . ناهيك بأحكام التشريع الوضعى ، ومدى المامه بها . وما دام أن الادراك يقع فى الأساس من الاسناد المعنوى فى المسئولية الجنائية الى جانب حرية الاختيار فان انتفاء الادراك يكفى لتقرير انتفاء هذه المسئولية ، ونقصان الادراك يكفى لتقرير نقصانها .

وفى ذلك من الطبيعى أن تتباين الحلول الوضعية وان كانت أوجه التباين لا ينبغى أن تصل الى الحد الذى يمكن أن تصل اليه عند مواجهة مشكلات الجناة الذين يتمتعون بكامل ادراكهم واختيارهم . واذا قيل أن الحدث لا يملك اى قدر من حرية الاختيار فان هذا القول نفسه قيل بالنسبة لغير الحدث ، وقد أكده بعض أقطاب المدرسة الوضعية الايطالية على ما عرضنا له فيما سبق ، كما أكده بالنسبة لغير الأحداث بوجه عام — وحتى خارج اطار المسئولية الوضعية — بعض الفلاسفة من أنصار مذاهب الضرورة والحتمية الطبيعية .

على أنه مما قد يميز الحدث عن البالغ فى هذا الشأن هو أن دور الوسط العائلى والبيئة والعوامل الاجتماعية يبدو أقوى أثرا فى سلوك الحدث منه فى سلوك غيره . كما أن العوامل الوراثية قد يظهر أثرها فى سن الحداثة أكثر مما قد يظهر فى سن الأهلية الكاملة ، وذلك بسبب عدم نمو ملكة الادراك أو التمييز عند الحدث الى مدى نموها عند البالغ ، هذه الملكة التى تتضمن من عناصر التخيير ما قد يقيم التوازن المطلوب مع عناصر التسيير المستمدة من ظروف الزمان والمكان ، والعوامل الوراثية والاجتماعية أيضا . والحدث يغلب عليه أيضا طابع التقليد فى تصرفاته وهو من هذه الناحية قد يشبه الانسان البالغ خصوصا اذا كان ناقص الادراك أو التمييز ، وهذا كله يتحكم فى سلوك الحدث الى حد يكون أوضح غالبا مما هو عند البالغ .

ومن الطبيعى أيضا أن يتحكم فى سلوك الحدث دور الغرائز الى حد قد يكون أوضح مما هو عند الانسان البالغ ، لأنه من المعروف أنه كلما تقدم دور الادراك فى توجيه حرية الاختيار كلما تراجع الى الوراء دور الغرائز . وكلما نمت العاطفة كلما كان نموها على حساب الانفعالات الغريزية البدائية التى قد تتحكم فى هذه الحرية الى حد بعيد . والطفل يولد بغرائزه مكتملة، ولكن دور هذه الغرائز يظهر بالتدريج الواحد بعد الآخر . ويلاقى بعض الغرائز اشباعا عاجلا حين قد يتأخر اشباع باقيها الى تاريخ لاحق . فغريزة البحث عن الطعام تظهر منذ اللحظة الأولى وتلاقى اشباعا عاجلا ، ثم تظهر فى السنين الأولى للحدث رغبة العظمة التى تجعله يريد أن يكون شيئا مذكورا فى الأسرة وفى المجتمع . كما تظهر فيما بعد انفعالات غريزة الاحساس بالمجهول التى قد تجد اشباعا فى العاطفة الدينية بصورة أو بأخرى . ثم تقوى فيما بعد انفعالات الغريزة الجنسية فى دور المراهقة لكن يتأخر اشباعها غالبا بالنسبة الى غيرها من الغرائز .

ويعطى سيجموند فرويد S. Freud قيمة خاصة للغريزة الجنسية والرغبة فى العظمة فيقول : « ان تصرفات البشر جميعا تصدر عن هاتين القاعدتين » .

كما يقول فرويد وشتيكل عن الطفل انه فى حياته الأولى بدائى أشبه بالحيوان أو بالانسان فى الغابة تنقصه الحنكة والدراية ، ضعيف التقدير بين عوامل الخير والشر . وهو مبالغ فى حبه وكراهيته يطالب الذين يحيطون به جميعا أن يحبوه وأن يكون موضع عطفهم وخاصة أمه . وهو اذا تغاضى عن حب الناس له فلا يمكن أن يتغاضى عن حب أمه له — فاذا اعتقد أنها لا تحبه أو أنها أهملت شأنه أصابته هزة نفسية قد تذهب

بأعصابه . كما يقولان ان البعض يعتقد أن الطفل الصغير خال من الميـل الجنسى منزه عن الخطايا يعيش مع الملائكة ، وأن حياته الجنسية لا تظهر الا فى سن البلوغ ... مع ان هـذا الاعتقاد خاطىء وخال من الصحة ، فالغريزة الجنسية تولد مع الطفولة شأنها شأن كل غريزة أخرى ... فاذا بلغ الطفل الرابعة او الخامسة انتقلت مناطـق الاحساسات الجنسية من الفم ، وفى هـذه السن تبدأ الحياة الجنسية فى الظهـور فتصبح الأم بمثابة الملهمة لعواطفه المسيرة لارادته . فهى امامه وسيلة وغاية وحبـه لهـا حب جنسى بحت يقوم على خيالات خصبة من الميول العاطفية (١) ...

ولا ريب أن انفعالات هـذه الغرائز ــ وغيرها ــ تتحكم فى حـرية الاختيار كثيرا ، وتخضع هـذه الحرية لعامل التطـور تحت تأثير ظروف البيئة ، لأن الانسان اجتماعى بالفطرة . ولعوامل الميراث تأثير قـوى ايضا فى نشاط الغرائز وانفعالاتها الشـعورية واللاشـعورية . وفى الجملة فان الحدث يشترك فى هذا كله مع الانسان البالغ وان تفاوتت فحسب درجة الخضوع لانفعالات الغرائز . وهـذا كلـه يتوقف فى النهـاية على مدى نضج العقل أو العاطفة ، وهو الأمر الذى يميز الحدث عن الانسان البالغ ، وهو الذى يرجع اليه فى النهاية امتناع مسئولية الحدث أو نقصانها .

ومتى كان مرجع امتناع المسئولية الجنائية للحـدث أو نقصانها هو انعدام الادراك لديه أو نقصانه بحسب الأحوال فان مقتضى ذلك بالضرورة هو أن صلة هـذا الموضوع بحرية الاختيار تصبح من نفس نوع صـلة حرية الاختيار لدى البالغـين بنمـو ادراكهم وحسن تمييزهم للأمور . ويمكن بالتالى أن يشملها نفس الاطـار الخارجى الذى يشـمل موضـوع « التسيير والتخيير » من نواحيه الفلسفية العامة ، وهو ما قد يبرر بذاته الاكتفاء بالقدر الحالى من بيان موقف النظر العقابى من مسئولية الأحداث الجانحين ، هذا الموقف الذى لا يلزمنا بذاته بل بمقـدار اتصاله فحسب بالجانب الفلسفى لهذا الأصـل العام الذى هو موضوع الدراسة الحالية .

---

(١) راجع « الـكبت » ترجمة الأستاذ على السيد حضارة ص ١٥ — ٢٦ .

الباب العاشر

التسيير والتخيير

فى التشريع الإجرائى المصرى والمقارن

لا يعتبر الاقرار بتوافر ارادة حرة للانسان ـ وما يرتبط بذلك من صحة الوظيفة الخلقية للعقوبة ـ مبدأ أساسيا فى أحكام التشريع الموضوعى وحده بل انه يقع فى الأساس من أحكام التشريع الاجرائى أيضا . وهو فى هذه الأخيرة يبدو واضحا الى المدى الذى قلما يجتذب انتباه الجنائيين ، ولا يكاد يثير لديهم شكا أو اعتراضا مثلما أثارهما فى النطاق الموضوعى .

لكن اذا صح امكان التسليم بصحة مبدأ التسيير المطلق بالنسبة للمتهم فى مرحلة الاعداد لجريمته ، ثم فى مرحلة تنفيذها ، هل يتأتى امكان التسليم بعكس هذا المبدأ بالنسبة لنفس المتهم فى مراحل التحقيق والمحاكمة وتنفيذ العقوبة ؟ ! .. من الجلى انه يستحيل فلسفيا القول بذلك والزعم بأن المتهم وهو يقدم على جريمته مسلوب الارادة تماما ينقلب الى انسان حر الارادة بعد ارتكابها ، وينبغى بالتالى أن يعامل على هذا الأساس فى كل مراحل الدعوى .

واذا كانت أخطر الحلول الاجرائية تقام على أساس من الاقرار بتوافر ارادة كافية للجناة فمن المحال أن تقام أخطر الحلول الموضوعية على أساس من انتفاء هذه الارادة نفسها ، والعكس بالعكس أيضا . بل ان التضامن الوثيق الذى ينبغى أن يتحقق بين الفلسفة ـ فى شقيها العام والقانونى ـ ينبغى أن يتحقق بنفس القدار لسياسة التشريع ـ فى شقيها الموضوعى والاجرائى ـ كما ينبغى أن يتحقق فى سياسة التشريع المدنى والادارى والدستورى ... اذا أريد لسياسة التشريع أن تكون مؤسسة على فلسفة مترابطة ناجحة فى تنظيم نوازع هذه الانسانية فى كافة صور نشاطها المشروع وغير المشروع معا (١) .

وتطبيقات قاعدة الارادة الحرة فى الحلول الاجرائية من الخطورة بحيث لا يصح اغفالها بتاتا فى مقام التعرف على مواقف التشريع الوضعى

---

(١) راجع أيضا ما سبق فى صفحة ٣١٢ ــ ٣١٨ .

من الجبر والاختيار ، وهى فى نفس الوقت من الوضوح بحيث لن تستدعى وقفة طويلة فى شرحها وتأصيلها من هذه الزاوية نفسها .

ولذا سنجتزىء فى الفصل الحالى أهم هـذه المواقف فى مرور عابر وبالقدر اللازم فحسب لإبراز مدى الترابط القائم بين التشريع الاجرائى فى جملته وبين قاعدة الارادة الحرة وما يرتبط بها من وظيفة خلقية للعقوبة وبصرف النظر عن القيود الطبيعية التى ترد حتماً على هذه الارادة .

ومن البداهة بمكان أن قاعدة الارادة الحرة للجناة وقاعدة الوظيفة الخلقية للعقوبة لا يمكن أن تنفصـل احداهما عن الأخـرى فلسفياً ولا فى احكام التشريع الوضعى ، فهما مترابطتان ابدا بمقدار ما ينبغى أن يكون هناك من ترابط وثيق بين الحلول الاجرائيـة والموضـوعية من جانب ، وبينهما وبين مبادىء الفلسفة العامة والقانونية من جانب آخر . وفيما يلى هذه الحلول موزعة على فصلين على النحو الآتى :

الفصل الأول : موقف التشريع الاجرائى من قاعدة حرية الارادة .

الفصل الثانى : موقف التشريع الاجرائى من قاعدة الوظيفة الخلقية للعقوبة .

الفصل الاول

موقف التشريع الاجرائى من قاعـدة حرية الارادة

تقف الشرائع المختلفة موقفـا موحـدا فيمـا يتعلق بدور الارادة الانسانية فى كافة مراحل الدعوى الجنائية . فهى قد توافقت على اعتبار الانسان كائنا مريدا يملك لنفسه حق الاختيار فى مواجهة اجراءات الدعوى. وهذه الحرية تقع فى الأساس من الأنظمة الاجرائية بوجه عام وبصورة لعلها أوضح مما هى فى الأساس من الأنظمة العقابية ، ومن صور هـذا الاقرار بتوافرها ما يلى : -

أولا : أن كل انظمة التحقيق والاحالة والمحاكمة تقوم على أساس من التسليم بأن الانسان حـكم مختار بغير انكار لدور الظـروف الاجتماعية والعوامل الشخصية التى تتدخل بدور ما فى اختياره . ويستوى فى ذلك المحقق ، مع القاضى ، مع المحلف ، مع الخبير ، مع الشاهد ، مع المجنى عليه ، مع المتهم . ولا يتصور بداهة أن يقام تنظيم لاجراءات الدعوى فى اى جانب من جوانبها على أسـاس افتراض أن الجهة القائمة على هـذا الاجراء يصح ان تكون مسلوبة الارادة لسبب أو لآخر ، بل انه الا يقيدها

فيد آخر الا « قيد الشرعية » الذى يفترض توافر هذه الارادة ولا ينفيها ، وهذه أولى المسلمات فى أى بنيان تشريعى معاصر .

ولقــد انتهى عهــد محاكمة الجمادات ، والحيوانات ، والأطفــال الصغار ، والمجانين ، وهــو ما كان معروفاً فى قوانين حمــورابى ، وعند المصريين القدامى ، وفى القوانين الرومانية ، واليونانية القديمة . بل لقد ظلت دول كثيرة تحاكم الحيوانات والمجانين حتى منتصف القرن الثــامن عشر (١) . وكل ذلك قبــل أن يدخل العنصر النفسى الذاتى ضمن عناصر المسئولية ، وقبل أن ترتبط المسئولية الجنائية بمبدأ حرية الارادة .

ولقد انتهى أيضا عهد المحاكمات الآلية مثل تلك الطريقة التى أدخلها وليــام الفــاتح فى انجلترا وهى طريقــة « المحاكمــة عن طريق القتال » Trial by battle التى كانت تقتضى أن تعــد ساحة للقتال بالرماح بين الطرفين المتخاصمين من الشروق حتى الغروب ويكون المنتصر فى القتال هو البرىء والمهزوم هو المذنب ، ما دام أن ارادة الله شاءت هذه النتيجة لا ارادة أحد البشر ! ... أما فى العصر الحديث فقد انتصر الأسلوب العلمى الفلسفى فى تنظيم الأوضــاع الاجتماعية للحياة على اســاس من التسليم بتوافر حرية اختيار كافية لدى الانسان وهــو كائن اجتماعى بفطرته ، وأيضاً على أســاس من التسليم بالمسئولية كحقيقة اجتماعية موضوعية تمثل مجموع الانفعــالات الاجتماعية التى تثيرها الجريمة ، والتى تحمــل المجتمع على محاولة مقاومتها بكل الوسائل .

ثانياً : أن من المسلمات الاجرائية أنه كلما كان نظام الضبط القضائى والادارى متين البنيان كلما كان ذلك أدعى الى نجاحه فى مكافحة الجريمة عن طريق ضمان الوصول الى الجانى واخضاعه للعقاب . وهذا الضمان هو نفسه الذى يكفل تحقيق وظيفة الردع العام على نحو أفضل من غيره مادام أن التيقن من توقيع العقاب — على ما لاحظه بيكاريا ومنتسكيو وغيرهما — أقوى فى هذا الشأن من تشديد العقاب (٢) .

وليس من الصواب أن يقال ان احكام نظام الضبط القضائى معناه اطلاق يده فى حريات الأفراد أو فى حرمة مساكنهم ، أو أن معناه التحامل على المتهمين وتجريدهم من كافة الضمانات الطبيعية المشروعة . فهــذا

---

(١) راجع « علم الجريمة » للدكتور حسن شحاته سعفان ١٩٥٥ ص ١٢ ، ٢٤ — ٢٦ ويقول المؤلف بانه لما أتى فرانسوا الأول (١٤٩٤ — ١٥٤٧) سمح للحيوانات المقدمة للمحاكمة باتخاذ محام يدافع عنها !

(٢) راجع ما سبق فى صفحة ٢٧٤ ، ٢٧٥ ، ٢٩٥ ، ٢٩٧ .

التجريد ليس سياسة ناجحة للتشريع ، بل يؤدى حتماً الى نتائج عكسية فى شأن مكافحة الجريمة عندما يختلط البرىء مع المسىء وتنهار الثقة فى جلال القضاء وصدق احكامه ، مع أن هذه الثقة هى اقوى ضمانات الوصول الى الحقيقة واقوى عوامل نجاح التشريع العقابى فى مكافحة الجريمة .

وكلما كانت ضمانات الوصول الى الحقيقة أوفر كلما كانت اوفر فرص نجاح التشريع ، وكلما كان ذلك ادعى الى ازدهار الحريات والحضارات . ولعل هذه الناحية بالذات من أكثر النواحى استرعاء لأنظار المؤرخين عند رغبتهم فى تقدير قيمة أية حضارة تقديراً صحيحاً ، وعند رغبة تقدير قيمة الأنظمة القضائية السائدة فيها . واهم من النصوص النظرية التطبيقات الفعلية ، فعلى التطبيق الفعلى ينبغى ان تقام الأحكام الصادقة على اية حضارة واى أخلاق تسودها ، وعلى اى تنظيم قضائى واى نوازع توجهه ...

ثالثاً : ومن آثار الاقرار بتوافر حرية ارادة كافية لدى المتقاضين أن الشرائع المعاصرة اصطلحت — فى عدد كبير منها — على أن بمقدور هذه الارادة أن تصحح ولو فى بعض الحالات بطلان اجراء أو آخر من اجراءات التحقيق اذا رضى بهذا الاجراء صراحة صاحب الشأن رضاءً صريحاً ، او ضمنياً مستفاداً من السكوت عن ابدائه فى الوقت المناسب ، وعندئذ يوصف هذا البطلان بأنه نسبى .

وفى الواقع ان المبدأ الأساسى الذى اخذ به تشريعنا الاجرائى بالنسبة لكافة اجراءات الاستدلال ، والتحقيق الابتدائى ، والتحقيق النهائى بالجلسة هو أن البطلان المترتب على مخالفة قواعدها نسبى لا مطلق . اى يتوقف القضاء به على رغبة صاحب الشأن (راجع المادة ٣٣٣ منه) .

هذا وقد ورد فى المذكرة الايضاحية عن هذه المادة أن البطلان يكون نسبياً اذا كان الاجراء الجوهرى متعلقاً بمصلحة المتهم أو باقى الخصوم فلا يقبل الدفع بالبطلان الا بناء على طلب صاحب الشأن . واستناداً الى نسبية بطلان هذه الاجراءات تترتب تلقائيا ثلاث نتائج اساسية مرتبطة كلها وثيق ارتباط بارادة صاحب الشأن وهى :

١ — أن الرضاء مقدماً بالاجراء الباطل يصحح البطلان .

٢ — انه يجوز التنازل عن الدفع بالبطلان صراحة او ضمناً .

٣ — انه لا يقبل التنازل عن الدفع الا من صاحب الشأن .

وهذاالذى يصدق على بطلان اجراءات الاستدلال والتحقيق الابتدائى والتحقيق بالجلسة يصدق ايضاً على كل بطلان نسبى أياً كان موضعه من

اجراءات الدعوى الجنائية . ويراعى أن القضاء السائد فى بلادنا يأخذ فى شــأن مخالفــة قواعد الموضــوع بنظرية البطلان الجوهرى أو الذاتى ، ومقتضاها القول بالبطلان كلما جاء الاجراء المعيب منطويا بوجه عام على اهدار القواعد الجوهرية وبخاصة ما تعلق منها بضمانات الحرية الشخصية وحقوق الدفاع وبغير حاجة الى نص صريح يقرره (١) ، وذلك لأن البطلان فى الشرائع الحديثة هو الوسيلة العملية اللازمة لتحقيق سلامة العــدالة وهيبتها فى جميع مراحل الدعوى .

رابعاً : ونجد أيضاً أن من المبادىء المقررة فى كافة الشرائع أن للمتهم حرية كاملة فى الاجابة على أسئلة المحققين أو فى الامتناع عن الاجابة دون أن يترتب على اختياره ضرر به . بل ان عددا من الشرائع الأجنبية الهامة يوجب على المحقق تنبيه المتهم عنــد استجوابه الى حقــه فى الامتناع عن الاجابة اذا شاء . ومن ذلك مثلا أن التشريع الانجليزى يتطلب من المحقق أن يوجه الى المتهم قبل البدأ فى استجوابه التحذير الآتى : « هل ترغب فى أن تقول أى شىء فى الاجابة عن التهمة ؟ وانت غير ملزم بأن تقول أى شىء الا اذا كنت ترغب فيــه ، لكن كل ما تقــوله سيدون كتــابة ويقــدم فى الأدلة » (٢) . كما أن هذا التشريع يتطلب استبعاد اعتراف المتهم اذا جاء بعد أن وجه اليه المحقق العبارة الآتية : « الأفضــل لك أن تقول الحقيقة بدل أن تكذب » ، وذلك لأن مثل هذه العبارة قد ينطوى على معنى التهديد، حين يحرص القانون الانجليزى على أن يجىء الاعتراف حراً وتلقائياً (٣) .

هذا وقــد أوصى المؤتمر الدولى السادس لقانون العقوبات فى روما فى سنة ١٩٥٣ بلزوم اخطار المتهم منذ وضعه فى الحبس الاحتياطى بأن من حقه ألا يجيب على أسئلة المحققين الا فى حضور محاميه . كما أوصى بأن يكون للمتهم حق مقرر فى الاستعانة بمحام عند كل استجواب ، وندب محام لحضور استجواب المتهم الفقير (٤) . وتحقيقاً لنفس الاعتبارات أوجبت المــادة ١٢٤ من تشريعنا الاجرائى عدم جواز استجواب المتهم فى جنــاية أو مواجهته بغيره من المتهمين أو الشهود الا بعد دعوة محاميه للحضــور

---

(١) للمزيد راجع مؤلفنا فى « مبادىء الاجراءات » ص ٣٦٥ — ٣٧٤ الطبعة الحادية عشرة ص ٤٠٧ — ٤٠٩ .

(٢) Devlin : Criminal Prosecution in England P. 27-28.

(٣) راجع رسالة الدكتور سامى صادق الملا عن « اعتراف المتهم : دراسة مقارنة » ١٩٦٩ ص ٩٢ .

(٤) Rev. Internat. Dr. Pen. 1954 P. 215 et 243.

ان وجد . كما أوجبت المادة ١٢٥ السماح للمحامى بالاطلاع على التحقيق فى اليوم السابق على الاستجواب او المواجهة .

وهذه الأوضاع كلها لا يمكن أن تستقيم فلسفيا الا مع التسليم بأن للمتهم حرية اختيار كافية هى التى توجهه نحو رغبة الاجابة او نحو رغبة الامتناع عنها حسبما يمليه عليه تقديره الخاص لمصلحته فى الدفاع ، وسواء أكان محاميه موجودا أم غير موجود .

خامساً : ونفس هذا القول يصدق أيضا على استجواب المحكمة للمتهم فهو لا يكون الا برضائه الصريح أو الضمنى ، وقد نصت على ذلك المادة ٢٧٤ من تشريعنا الاجرائى . ومن البداهة بمكان ان معنى التسليم بأثر الرضاء هو التسليم بالارادة الحرة التى تقع وراء هذا الرضاء ومايترتب على ذلك من نتائج حتمية (١) .

سادساً : كما يصدق نفس هذا القول على اعتراف المتهم ، سواء أكان الاعتراف نتيجة استجواب صحيح قانونا أم كان صادرا بدون استجواب . واشتراط الارادة الحرة هنا يؤدى فى جميع الشرائع الى بطلان الاعتراف اذا انتزع عن طريق الغش أو الخديعة . ومن باب أولى اذا انتزع عن طريق الاكراه المادى أو المعنوى ، وأية كانت السلطة التى انتزعت هذا الاعتراف والتى تتحمل بدورها مسئولية ضخمة فى كافة الشرائع .

سابعاً : وهناك بعض اتجاهات حديثة فى الاجراءات الجنائية ذات صلة وثيقة بمدى اختيار الجانى وبوجه عام بالجوانب الشخصية للمسئولية الجنائية . ومن هذه الاتجاهات اتجاه « الخبرة المفروضة » expertise imposée الذى بدأ يدخل الى بعض الشرائع الأجنبية ، وهو يوجب على القاضى بوجه عام ندب خبير مختص لفحص حالة المتهم ومدى تأثر ارادته بظروفه الاجتماعية والنفسية وبدون توقف ذلك على طلب من احد ، وذلك أسوة بصور الفحص الاجتماعى والنفسى التى تجرى الآن فى اغلب بلاد العالم بالنسبة للأحداث الجانحين ، فهذا الاتجاه يميل الى تعميم نفس الفحص على الجناة البالغين .

وقد اخذ بهذا الاتجاه قانون بريجز BriggsLaw الذى صدر فى ولاية مساتشوستس Massachusetts منذ سنة ١٩٢١ والذى يوجب اجراء فحص عقلى لكل شخص متهم بجريمة خطيرة أو سبق الحكم عليه

---

(١) راجع رسالة الدكتور محمد سامى النبراوى عن « استجواب المتهم » ١٩٦٨ ص ٢٦٥ — ٣١١ .

فى جناية سابقة . وصدر قانون فى ولاية كاليفورنيا منذ سنة ١٩٤٧ يوجب فحصاً شاملاً لشخصية اى متهم فى جناية . كما صدر مثله فى ولايتى ميتشجن Michigan وكولورادو Colorado منذ سنة ١٩٤٩ . ويجرى العمل حاليا على اجراء نفس الفحص فى ولايتى نيويورك ونيوجرسى وفى عدد من الولايات الأخرى .

وفى انجلترا بدات منذ تشريع سنة ١٩٤٨ Criminal Justice Act جهود قوية لانشاء مراكز مختصة لاستقبال المجرمين الكبار واخضاعهم للملاحظة . وفى الجملة فان جميع البلاد التى تأخذ بنظام الاختبار القضائى Probation ترى أن من مستلزماته اجراء فحص سابق اجبارى لشخص الجانى قبل محاكمته للتحقق من كافة ظروفه .

وقد وجد نفس هذا الاتجاه تطبيقا هاما له فى التشريع الاتحادى السويسرى الصادر فى ١٥ يونيو سنة ١٩٣٩ والذى يوجب على القاضى « أن يفحص كل ما يتعلق بشخص المتهم » . ومثله تشريع ولاية نيوشاتل Neuchatel الصادر فى سنة ١٩٤٥ والذى يوجب على التحقيق الابتدائى توضيح الظروف الشخصية المؤثرة فى تطبيق القانون الجنائى .

وتأخذ بنفس الاتجاه المادة ٨١ من تقنين الاجراءات الجنائية الفرنسى الصادر فى سنة ١٩٥٨ وهى تقضى بأن على قاضى التحقيق بنفسه أو بواسطة احد مأمورى الضبط القضائى أو بواسطة اى شخص يعينه وزير العدل أن يجرى تحقيقا فى شخصيات الجناة وايضا فى مراكزهم المادية والعائلية والاجتماعية . ومع ذلك فهذا التحقيق اختيارى فى الجنح (اى انه اجبارى فى الجنايات فقط) .

ويمكن لقاضى التحقيق أن يأمر باجراء فحص طبى ، وأن يعهد الى طبيب بواجب القيام بفحص طبى ـ نفسانى medico-psychologique أو أن يأمر باتخاذ اية اجراءات أخرى مفيدة . واذا كان هذا الفحص قد طلبه المتهم أو الدفاع عنه فلا يمكن رفضه الا بأمر مسبب (قرار ٤ يونية ١٩٦٠) .

والتحقيق فى شخصيات الجناة ، وفى مراكزهم المادية والعائلية والاجتماعية ، موضوعه تقديم عناصر تقدير صحيحة الى السلطات القضائية عن هؤلاء الجناة فيما يتعلق بأسلوب حياتهم الماضية والحاضرة . وقد استقر الرأى هناك على أن ملف دراسة الشخصية هذا dossier de personnalité (١) لا يستهدف البحث عن أدلة ادانة preuves de culpabilité ، بل يرمى فحسب الى حماية المتهم ، أو بالأدق يرمى

---

(١) Marc Ancel 1– La Défense socisle Nouvelle 1966 P. 248–251

2– Le procès pénal et L'examen scientifique des delinquants Rev. Science crim. 1961 P. 83 et s

P. J. Doll : Le Dcssier de Personnalité J. C. P. 1961 I. 1631.

الى توسيع السلطة التقديرية للمحكمة بما يقدمه من بيانات عن كل الملابسات المحيطة بالجانى والتى لها أثرها بطبيعة الحال فى توجيه سلوكه الاجرامى .

وبمناسبة الفحص النفسى والعقلى للمتهم يثار تساؤل اجرائى هام عن حق المتهم فى الاطلاع على تقرير الفحص الخاص به وفى حضور المناقشات المتعلقة به ، سواء أثناء التحقيق أم فى مرحلة المحاكمة . فهناك من يرى أنه قد يكون من غير الملائم اطلاع المتهم المريض عقلياً أو نفسياً على كل ذلك رعاية لحالته ، أسوة بما يجرى الآن بالنسبة للتقارير الخاصة بالأحداث الجانحين ، وانما قد يحسن أن يقتصر الاطلاع هنا — وحضور المناقشات المتعلقة بالفحص — على محاميه أو على هيئة الدفاع نيابة عنه . وهذا المبدأ سليم من الناحية النفسية العلاجية وان كان يتعثر بمبدأ اجرائى تقليدى وهو حق المتهم فى الاطلاع على كافة أوراق الدعوى ، وفى حضور كافة المناقشات الخاصة به لكفالة حق الدفاع .

وهذا الاتجاه الجديد جدير بالتأييد فى شقيه : سواء فى شقه الخاص بضرورة الخبرة الاجبارية لدراسة شخصية الجانى من جميع جوانبها خصوصاً فى القضايا الهامة والتى تشير بذاتها الى توافر ارادة مقيدة أو حالة غير طبيعية : كما فى جرائم الاغتيالات السياسية ، والحريق العمد ، وهتك العرض بالاكراه ، والفعل الفاضح العلنى ونحوها من الجرائم ... ، أم فى شقة الآخر الخاص بعدم اطلاع الجانى على حقيقة حالته اذا تبين من الفحص أن هذا الاطلاع قد يؤثر فى استفحال حالته ، ويكتفى عندئذ باطلاع محاميه وبحضوره جميع مناقشات الفحص نيابة عنه ، وينبغى أن يكون المرجع فى ذلك الى تقرير الفحص والى رأى الخبير الفاحص .

ومما يرتبط ايضا بهذا الموضوع ما قيل من أنه قد يحسن فى بعض الحالات أن يكون قاضى التحقيق الذى أمر باجراء الفحص الفنى عضواً فى هيئة المحكمة التى قد تتولى محاكمة المتهم على أساس أنه يكون أكثر اطلاعا من زملائه على حقيقة شخصية المتهم وظروفه . وهذا الاتجاه الجديد أقل أهمية من سابقه ولكنه مرتبط بالمبدأ الاجرائى التقليدى الذى ساد فى جميع الشرائع عن وجوب الفصل بين سلطتى التحقيق والمحاكمة . هذا ولو أن بعض الشرائع لا يمانع فعلاً فى أن يكون القاضى الذى أشرف على تحقيق شخصية المتهم عضـوا فى هيئة المحكمة وذلك بالنسبة لقضايا الأحداث لأنها لا تستهدف اجراء محاكمة جنائية بالمعنى المفهوم ، بل فحسب اتخاذ تدابير تقويمية لحماية نفس الحدث المنحرف . وهذه القاعدة أخذ بها تشريع نيوشاتل السويسرى منذ سنة ١٩٤٥ حتى بالنسبة للتهمين البالغين (مادة ٢/١٩٩) بعد أن أخذ بها بالنسبة للأحداث ، كما أخذت بها المادة

٣٠٤ من قانون تحقيق الجنايات الهولندى (١) .

ثامنا : ومما يرتبط بذلك كله تحديد دور المدافع عن المتهم الذى لا يتمتع بحرية اختيار طبيعية بسبب نقص قواه العقلية أو انعدامها ، فان من الاتجاهات الحديثة فى هذا الشأن ـ والتى تنسب الى مدرسة « الدفاع الاجتماعى » ـ أن المدافع ينبغى الا يكون « مجرد حارس للضمانات القانونية فى الاجراءات ، وانما عليه أن يساهم بمعرفته فى نصيحة المتهم من اجل تطبيق التدبير الأكثر ملاءمة لتأهيله (٢) ، ومثال ذلك التطور ما جاء فى « قانون الدفاع الاجتماعى البلجيكى » لعام ١٩٣٠ ، والذى يجيز لمحامى المتهم الشاذ أن يطلب وضعه تحت الملاحظة ، ولو كان ذلك لا يتمشى مع رغبة المتهم أو بدون رضائه ، مما جعل البعض يعلّق على ذلك القانون بأنه وسع من المهمة العادية للمحامى كوكيل يقوم بالدفاع عن المتهم ، وجعل منه نائباً ووصياً قانونياً فى كل مرة يطلب فيها وضع المتهم تحت الملاحظة بدون رضائه (٣) .

كذلك فان هناك من اضاف من الكتاب بأنه لابد من حدوث تغيير فى مفهوم الحرية الفردية التقليدى ، التى يعتبر المحامى قائما بالدفاع عنها ، ويقول ذلك الرأى بأنه طالما أن غاية الاجراءات فى تلك النظريات هى التأهيل ، فلا يوجد تعارض بين الحرية الفردية للمنحرف من ناحية ، ومصلحته المطابقة لمصلحة المجتمع فى تأهيله من ناحية أخرى (٤) .

كما أن هناك من يرى أنه يجب أن يتلائم دور المحامى مع المفاهيم الحديثة التى تخفض أهمية الجريمة لدرجة ترى فيها انها مجرد ظاهرة اجتماعية ، مما ترتب عليه أن صارت عدالة اليوم والغد تجعل من أهدافها التعرف الكامل على شخصية المنحرف ، وعلى حالته الخطرة لكى تطبق عليه التدابير الأكثر ملاءمة ، لا بغرض عقابه وانما سعياً لتأهيله للحياة الاجتماعية ليعود الى حظيرة المجتمع . وبالتالى يجب المام المحامى بالعلوم الانسانية التى تهيئه لأداء ذلك الدور حتى يمكنه أن يشرح للقاضى فى مرافعته لماذا وجد المتهم فى قفص الاتهام ، ويكون فى هذا الشرح ابلغ

---

(١) راجع J. Chazal : Le Juge des Enfants. Pratique judiciaire et action sociale (Paris 1948).

(٢) Gramatica : Principes de Défense Sociale, P. 254

(٣) Ugeux, Le Rôle de L'Avocat dans Les Nouvelles Procédures de Défense Sociale, Rev. De Dr. Pen. et de Crimin. 1954-1955.

(٤) H. Falconetti : Le Rôle de L'Avocat dans Le Procès de Défense Sociale, Rev. Inter. De Crimin. et de Police Tech. 1957 P. 88.

دفاع (١) » (٢) .

ولا أريد أن استرسل هنا طويلاً فى عرض هذه الاتجاهات الحديثة التى ينسب بعضها الى مدرسة « الدفاع الاجتماعى » بالأقل فى جناحها المعتدل الذى لا ينفى توافر حرية الارادة كأساس صالح للمسئولية العقابية ، خصوصاً وأن باقى هذه الاتجاهات قد لا يتصل بموضوع هذه الحرية الا بصورة غير مباشرة ، ومن ثم يخرج بطبيعة الحال عن دائرة موضوعها .

المبحث الثانى

موقف التشريع الاجرائى من قاعدة الوظيفة الخلقية للعقوبة

لا ريب أن الوظيفة الخلقية للعقوبة مرتبطة فى جميع الفلسفات بمبدأ الارادة الحرة للجناة . واذا كانت هذه الارادة الحرة تقع فى الصميم من الأحكام الاجرائية فان الوظيفة الخلقية للعقوبة تقع بدورها فى الصميم من هذه الأحكام وبغير امكان الفصل فلسفيا بين حلول الارادة الحرة وحلول الوظيفة الخلقية للعقوبة . واذا كنت فى المبحث السابق قد سردت بعض الحلول التى يبرز فيها الارتباط الاجرائى بمبدأ حرية الارادة فانه يلزم أن أسرد هنا فى عجالة بعض الحلول التى يبرز فيها الارتباط الاجرائى برغبة تحقيق الوظيفة الخلقية للعقوبة على أقوى وجه ممكن عمليا بحسب سياسة التشريع .

أولا : فلكفالة تحقيق العقوبة لوظيفتها تعنى كافة الشرائع بكفالة عدالة اجراءات الدعوى الجنائية . ومن مقتضيات تحقيق العدالة درء أى خلط بين البرىء والمسىء وتوفير ضمانات جمة لدرء هذا الخلط المحتمل فى اجراءات التحقيق والمحاكمة مهما تباينت الحلول تباينا ضخما .

---

(١) Stanciu : Une Nouvelle Technique de la Défense. La Plaidoirie Criminologique. La Vie Judiciaire, 24-25 Avril 1961, P. I.

(٢) راجع رسالة الدكتور حسن محمد علوب عن « استعانة المتهم بمحام فى القانون المقارن » ١٩٧٠ ص ٣٥٨ وما ورد فى مؤلفنا عن « المشكلات العملية الهامة فى الاجراءات الجنائية » الطبعة الثانية ١٩٧٣ الجزء الأول ص ٤٥٣ — ٤٦١ عن موقف المحامين من تحقيق جنون المتهم أو نقص قواه العقلية . وفى مؤلفنا « مبادىء علم الإجرام » طبعة خامسة ١٩٨١ من ص ٦١٦ — ٦٢٢ .

ولتحقيق هذا الهدف دون غيره ظفرت الانسانية تدريجيا ـ عن طريق جهود الفلاسـفة والمشرعين الحكماء ـ بأسمى المبادىء التى تسود حالياً سياسات العدالة الجنائية فى جميع الشرائع المتحضرة : ومنها بوجه خاص قاعدة لا عقـوبة ولا جريمة بغير نص ، وما يتبعهـا من التفسير الضيق للنصوص العقابية . ومنها قاعدة براءة المتهم حتى يقوم الدليل الثابت على ادانته ، وما يتبعها من تفسير الشك لمصلحته . ومنها قاعدة قضاء القاضى بمحض اقتناعه ، وما يتبعها من نظام حرية الأدلة . ومنها قرينة الصحة فى الأحكام النهائية ، وما يتبعها من حجية الشىء المقضى فيه . ومنها قاعدة شخصية المسئولية الجنائية فلا تتعدى الى غير صاحبها ، وما يتبعها من الغاء العقوبات التى يتعدى أثرها حتماً الى غير الجانى ، مثل المصـادرة العـامة للأموال ... وغير ذلك من المبادىء الأساسية التى لا غنى عنهـا لتحقيق العدالة ، والتى كسبتها الانسانية بعد تخبط عريق حافل بأسباب الفشل والضياع (١) .

وهذه المبادىء كلها تقتضى فى القضاء ان يكون عملاً خلقياً قبل كل اعتبار آخر . ولا يمكن الفصل بين خلقية المحاكمة وعدالتها اذا أريد للعقوبة أن تكون حقاً من أعمال العدالة لا السلطة ، وهذا هو اثمن هـدف يصبو اليه اى تشريع حكيم ، واثمن ما يوفر للقضاء ثقة المتقاضين .

ولأن المحاكمة ينبغى أن تكون خلقية وعادلة نجد أن جميع الشرائع اصطلحت على أن القاضى ينبغى أن يكون مستقلاً ومحايداً وبعيداً عن شبهة المصلحة الشخصية ، بحيث أن قضاءه يبطل حتماً اذا كان مشوباً بأغلال تقيد حريته أو بمانع يمنعه من تحقيق العدالة على وجهها الصحيح (٢) .

ولذا نجد أن تشريعنا الاجرائى أورد أسباباً كثيرة تمنع القاضى من

---

(١) فثلا من صور هذا التخبط العريق وسائل الإثبات التى كانت تعتمد على تدخل القوة الالهية فيها ، مثل قبض المتهم على عود حديد محمى فى النار ، أو غمس ذراعه في الماء المغلى ، أو القاء المتهم فى النهر ، أو غيرها من الوسائل الوحشية (راجع فيها « النظرية العامة للاثبات فى التشريع الجنائى » (١٩٦٠) للأستاذ محمد عطية راغب ص ٣ — ٥) .

(٢) وقـد فطن الفراعنة الى لزوم هذا الحياد التام لإقامة صرح العدالة . ويذكر المؤرخون فى هذا الشأن ما أمر به تحتمس الثالث (حوالى سنة ١٥٠٠ ق.م) رئيس القضاة « ويـكماير » عند تعيينه : «أن أعمل مايطابق القانون، ولا تتحيز ، لأن التحيز يغضب الله ، ولا ترفض الإنصات الى من يشكو ، فلا تهز له رأسك عندما يتحدث. ولا تعاقب أحدا قبل أن تسمع كلامه عما ستعاقبه عليه ، وأن ما يبعث على غضبى أن تؤذى العدالة » ، وقد وجد ذلك منقوشا على قبره . راجع :

Wigmore: A Panorama of the Worlds Legal Systems 1928 vol. I. P. 16-17.

نظر الدعوى اذا خيف منه عدم الحياد (راجع المـادة ٢٤٧) . كما نجد أن قانون المرافعات أورد بدوره اسباباً اخرى كثيرة تجعل القـاضي غير صالح لنظر الدعـوى وممنوعاً من سماعها حتى ولو لم يردّه أحـد من الخصوم . وقد أحال التشريع الاجرائى الى نفس هذه الأسباب التى يطلق عليها أسباب التعارض مع وظيفة القضاء Incomptabilité . والحكمة من تقرير هـذه وتلك هى درء شبهة تأثر القاضى بصالحه الشخصى أو بصلة خاصة أو برأى له سبق أن ابداه فى الدعوى صيانة لمكانة القضاء وتحقيقاً لوظيفته الخلقية .

وهذه الأسباب كلها تعد بمثابة قرائن قاطعة اذا توافر سبب منها بطل الحكم حتى لو ثبت أن القاضى لم يكن متحيزا فى قضائه . أو حتى لو ثبت أنه حكم ضد ما يصح أن يكون صالحه الشخصى أو رايه السابق ، وبغـير توقف ذلك على تقديم طلب بردّه من أحد الخصوم،لأن المطلوب أولا هو حفظ احترام القضاء وعلو مكانته فى أعين الكافة حتى أثناء اجراءات الدعوى ، وبغير انتظار نتيجة الفصل فيها .

فاذا أضيف الى ذلك كله تقرير نظام خاص لرد القـاضى اذا خيف منه التحيز ، وآخـر لمخاصمته عند الغـدر والتدليس والغش والخطـأ المهنى الجسيم (١) لتبين الى اى مدى ينبغى أن يرتبط القضـاء بأسـمى الاعتبارات الخلقيـة كشرط لا غنى عنه لتحقيق العـدالة التى تقـع فى الصميم من وظيفة العقوبة كما تقع وظيفة العقوبة فى الصميم منها .

ثانيا : وتوفيرا للمحاكمة العادلة الخلقية تكفل الشرائع الاجرائية حق الدفاع وتضعه فى أعلى مكان من التقدير . ولا ريب أن الشرائع المعـاصرة تدين بالشيء الكثير للقـانون الرومانى فى هذا الشأن ، فان هـذا القانون « قد سادته كثير من المبادىء الانسانية التى كانت توجه الدولة فى معاملتها للفرد . وكانت كلمة « انسانية » تعنى لديهم كرامة ونبـل الشـخصية الانسانية والتى تميزها عن كل الموجودات التى على البسـيطة ، وتلك القيمة الخاصة بالشخصية الانسانية كانت تتطلب من الفرد ليس فقط تعليم نفسه وتهذيبها فحسب ، ولكن احترام شخصية الآخرين .

وبالتالى فان مفهوم الانسانية لديهم كان يشمل بالاضافة الى التثقيف الذهنى والخلقى الشفقة والطيبـة والعطف ، وتقييد الشـخص لارادته احتراما للآخرين . وكانت تعنى أن حقوق الفرد لا تستخدم بطريقة مطلقة

---

(١) راجع مؤلفنا « مبادىء الإجراءات الجنائية » المرجع السابق الطبعة الخامسة عشرة ١٩٨٣ ص ٦٠٣ — ٦١٣ .

ودون مراعاة للغير . ومن أثر مفهوم الانسانية هذا على القانون الرومانى أنه تطلب فى الاجراءات الجنائية حماية المتهم ضـد سلطات الدولة بكفالة دفاعه ، وبمساهمة أشخاص عاديين فى محاكمته كما تطلبت هذه الانسانية الا يعذب المتهم والشهود .

فقد كانت المحاكمة تجرى أول الأمر أمام الجمعية الشعبية ، ثم مضى العهد الجمهورى الى أبعد من ذلك فى كفالة هـذه المتطلبات باقامة نظـام محاكمات المحلفين فى الوقت الذى كانت فيه مفاهيم الانسانية فى قمتها . فقد كان نظام المحاكمة أمام المحلفين اتهاميا تتساوى فيه معاملة المتهم والفرد العـادى القـائم بالاتهام . فكان الأفراد هم الذين يقدمون البينات ، كما لم يكن يسمح باستجواب المتهم ، وكان الشهود يخضعون لمناقشة الأفـراد أو مدافعيهم ، فكان دور المحكمة سلبيا فى ذلك المجال ، اذ لم يكن يسمح لا لرئيس المحاكمة ولا للمحلفين باستجواب المتهم والشهود ، ولو أنه كان يجرى تحديد للوقت الذى تلقى فيه المرافعات سواء بالتشريع أو بواسطة رئيس المحكمة ، الا أن الدفاع كان دائما يمنح وقتا اطول من الاتهـام بمـا يزيد على الثلث . كما أن رئيس المحاكمة والمحلفين لاحساسـهم السامى بوجوب أداء العدالة كانوا يصغون دائما فى انتباه لكل تلك المرافعات . (١) » .

ولمـا كان حق الدفاع وثيق صـلة بتحقيق العـدالة وهى مرتبطـة بخلقية المحاكمة فان هذا الحق نفسه وثيق صلة بنفس المبادىء الخلقيـة التى ينبغى أن تهيمن على سـير العدالة ، بل هو مرتبط أيضا بالمبـادىء الطبيعية فىالدفاع الشرعى علىحد مالاحظه الفقيه فستان هيلى F. Hélie وذلك لأن « حق الدفاع الشرعى ـ والذى يبدو فى صـورة عمل من اعمال العنف عندما يدفع اعتداء بالعنف ـ ينقلب الى شرح واثبات عندما يرد على هجوم قضائى . وهذه هى ذات القاعدة فى كل نظام واقعى وخلقى . ومن ثم فان للمواطن أن يسمع عندما يكون واقعا تحت وطأة اتهـام لم تثبت صحته بعد ـ ويمكن أن يكون اتهاما ظالمـا ـ ما دام له أن يدافع عن نفسه باستعمال القـوة عندما يقع عليه اعتداء بالقوة » (٢) .

---

(١) راجع رسالة الدكتور حسن محمد علوب المرجع السابق ص ٣٥ ، ٣٦ وهو يحيل القارىء إلى : **Fritz Schulz : Principles of Roman Law P. 189.**

(٢) وتأصيل حق الدفاع أمام القضاء « بالدفاع الشرعى » محل نظر بالأقل عندما يكون المتهم مذنبا حقيقيا والأصوب — في تقديرنا — هو تأصيل هذا الحق برغبة كفالة الحرية اللازمة مع التكافؤ التام بين الأخصام أمام القضاء ، وهما اعتباران ألزم لإظهار وجه الحق من أى اعتبار آخر .

ثم يضيف الفقيه قائلا : « فهذه اذا واحدة من تلك الصيغ الأساسية التى بحسب تعبير قاض كبير تكون محترمة حتى ولو لم ينص عليها أى قانون لأنها لا تمثل نظاماً من صنع أى انسان ، بل نظاماً ينبع من القانون الطبيعى ، وينبغى على الشرائع الوضعية أن تجعل من موضوعاتها الأساسية أعطاءها السيادة والجزاء (١) .

ومن هنا ينبع المبدأ الذى اعلنته المادة ١٤ فى فقرتها الثانية من قانون ١٦ — ٢٤ أغسطس ١٧٩٠ التى تنص على انه « لكل مواطن الحق فى أن يدافع عن دعواه بنفسه » . ومن هنا تنبع ايضا القاعدة القديمة التى رفعتها المادة الثانية من دستور ٥ فريكتيدور من السنة الثالثة للثورة الى مصاف الحقوق الدستورية للمواطنين قائلة « لا يمكن لانسان أن يحكم عليه بغير سماع أقواله ، أو بغير اعلانه قانونا » (٢) ...

ولا ريب أن حق الدفاع هذا ليس مقررا لحماية مصلحة شخصية بمقدار ما هو مقرر لحماية مصلحة المجتمع أولا وقبل كل اعتبار آخر ، فلا يمكن ابدا الفصل بين مصلحة الفرد ومصلحة المجتمع أو بين مصلحة المجتمع وبين جلال العدالة او قدسية احكامها . وبالتالى فلا يمكن أن توفر أية حماية للفرد فى المجتمع أو للمجتمع فى الفرد الا عن طريق أسمى مبادىء العدالة التى ينبغى السعى الحثيث اليها مهما كان هذا السعى محفوفا بالصعاب المستمدة من نوازع الأثرة والرذيلة عند بنى الانسان وما اكثرها !

وتأسيساً على نفس المبدأ فان جميع الشرائع تعطى للمتهم ان يختار خطته فى الدفاع عن نفسه بكامل حريته ، بما فى ذلك حقه فى اختيار محاميه ، وحقه فى ابداء دفاعه وطلباته ، وحقه فى قبول الحكم او فى الطعن فيه ، بل وايضاً حقه فى الحضور وفى الغياب . ولذا تنص المادة التاسعة من اعلان حقوق الانسان على أن « كل شخص تفترض فيه البراءة الى أن تثبت ادانته ، واذا كان لا مفر من القبض عليه فجميع القيود التى لا مبرر لها لضمان حضوره شخصيا يلزم أن تدان بشدة فى القانون » (المادة التاسعة منه) .

فلا تتدخل الشرائع الوضعية فى مثل هذه الحقوق الطبيعية اللازمة لسير العدالة الجنائية الا لتنظيمها ولدرء خطر سوء استعمالها بما

---

(١) يشير ف . هيلى إلى مؤلف للمستشار بورتاليس Portalis عنوانه :
Précédents de la Cour des Pairs P. 519.

(٢) Faustin Hélie : Traité de L'Instruction Criminelle t VII P. 383.

يحفظ فى النهاية توازناً دقيقاً بين موقف الاتهــام وموقف الدفاع وهو ما عبر عنه أيضا « الاعلان العالمى لحقوق الانسـان » « بأن كل شخص متهم بجريمة يعتبر بريئاً الى أن تثبت ادانته قانوناً بمحاكمة علنية تكفل فيهــا الضمانات الضرورية للدفاع عنه » . هذا وقد تضمنت « الاتفاقية الدولية لحقوق الانسان » النص على ضمانات الحــد الأدنى للمتهمين فى حقــوق الدفاع بما لا يتسع المقــام للخوض فيه .

ثالثاً : وتحقيقاً لنفس الهدف نجــد أن المــادة ٣٣٩ من تشريعنا الاجرائى تقضى بأنه « اذا ثبت أن المتهم غير قادر على الدفاع عن نفســه بسبب عاهة فى عقله طــرأت بعد وقوع الجريمــة يوقف رفع الدعوى عليه أو محاكمته حتى يعود الى رشده .

ويجوز فى هــذه الحالة لقاضى التحقيق أو للقــاضى الجزئى كطلب النيابة العامة أو مستشار الاحالة أو المحكمة المنظورة أمامها الدعوى – اذا كانت الواقعة جناية أو جنحة عقوبتها الحبس – اصدار الأمر بحجز المتهم فى أحد المحال المعدة للأمراض العقلية الى أن يتقرر اخلاء سبيله » .

ووقف رفع الدعوى على المجنون أو محاكمته مســتمد من اعتبار عجزه عن الدفاع عن نفسه بكامل وعيه الذى لم يعد له وجود كلى أو نسبى بحسب الأحوال ، وذلك بالاضافة الى أن الوظيفة الخلقية للعقوبة تصبح لنفس السبب غير ذات موضوع – فى شأن الردع الخاص بالأقل – الى ان يثوب المتهم الى رشده .

ونجد أيضا أن الجنون اللاحق للحكم النهائى يقتضى وقف تنفيــذ العقــوبة ، وهــذا ما تقضى به المــادة ٤٨٧ اجراءات التى تنص على أنه « اذا أصيب المحكوم عليه بعقوبة مقيدة للحرية بجنون وجب تأجيل تنفيذ العقوبة حتى يبرأ . ويجوز للنيابة العامة أن تأمر بوضعه فى أحد المحــال المعــدة للأمراض العقلية . وفى هذه الحالة تستنزل المدة التى يقضيها فى هذا المحل من مدة العقوبة المحكوم بها » .

ولذلك أيضا كانت المــادة ٤٧٦ / ١ منه تنص على ايقاف تنفيــذ عقوبة الاعدام فى المجنون حتى يبرأ . لكن العمل دل على أن بعض المحكوم عليهم بالاعدام كان يدفع بالجنون الطارىء لتعطيل تنفيذ الحكم الى أن يتم فحص حالته ، وغالباً عدة مرات . ومن ثم الغى هــذا النص بالقانون رقم ١١٦ لسنة ١٩٥٥ فأصبح حكم الاعدام ينفذ رغم الدفع بالجنــون الطارىء بعد صيرورة الحكم واجب النفاذ .

ولا يعتبر هذا الحل الجديد انحيازا لبعض الاتجاهات فى المدرســة الوضعية الايطالية التى لا ترى غضاضة فى اعدام القتلة المجانين ، وذلك

لأن الفرض الذى تعرضت له المادة ٤٧٦ معدلة هو ان المحكوم عليه كان ـ وقت ارتكاب جريمته ـ متمتعا بكامل قواه العقلية بدلالة مساءلته عنها والحكم عليه بالاعدام من أجلها . أما الجنون المعاصر لوقت الجريمة فهو مانع من موانع المسئولية على ما عرضنا له فيما سبق (١) .

رابعاً : ولتحقيق اعتبارات عدالة المحاكمات الجنائية توجب جميع الشرائع علانيتها كقاعدة عامة (المادة ٣٠٣ / ١ اجراءات و ٢٣ / ١ من قانون السلطة القضائية) ، وذلك ضمانا لخضوع المحاكمات لرقابة الراى العام ، وحتى يطمئن الكافة على بعد عدالتهم الجنائية ـ وهى عدالة تمارس باسم المجتمع ولحسابه ـ عن شبهات التحامل والافتئات والاكراه والتسرع من جانب ، بالاضافة الى تحقيق وظيفة الردع العام للعقوبة من جانب آخر .

وتوخيا لنفس هذه الاعتبارات عنى « الاعلان العالمى لحقوق الانسان والحريات الاساسية » بالنص فى المادة الحادية عشرة منه على « حق كل شخص متهم بجريمة فى محاكمة علنية تكفل فيها الضمانات الضرورية .. (٢) » .

ولهذه الاعتبارات أيضا فان تشريعنا الاجرائى يوجب النطق بالحكم فى جلسة علنية حتى ولو نظرت الدعوى لاعتبارات خاصة فى جلسة سرية .

ومما يتصل بمحاولة كفالة المزيد من عدالة المحاكمات الجنائية وعلانيتها من جانب ، مع محاولة توسيع نطاق وظيفتها الخلقية من جانب آخر الأخذ « بنظام المحلفين » الذى يأخذ به بعض الدول الغربية ، وكذلك أيضا بنظام « القضاء الشعبى » الذى يأخذ به بعض دول الكتلة الشرقية .

فهذا النظام ـ أو ذاك ـ يستهدف بحسب وظيفته المفترضة أن يكون مظهرا عمليا لديموقراطية القضاء ، وأن ينفى عنه ان يكون عملا من أعمال الادارة أو السلطة ، وذلك حتى يكفل له كل جلاله عن طريق اشعار الكافة بانه نابع فعلا عن مشاعر الجماهير التى ينبغى أن تشعر بالحاجة الى

---

(١) راجع ما سبق فى ص ٤٠٧ الى ص ٤٣٤ .

(٢) كما تنص المادة ١١١ من دستور اتحاد الجمهوريات الاشتراكية السوفيتية الصادر فى ديسمبر ١٩٣٦ على أنه « يجرى النظر فى الدعاوى فى جميع محاكم الاتحاد السوفيتى بصورة علنية إلا فى الأحوال الاستثنائية التى ينص عليها القانون مع ضمان حق الدفاع للمتهم » ، ومثله نص المادة ٧٦ من دستور الصين الشعبية الصادر فى ديسمبر ١٩٥٤ .

تحقيق العـدالة والى الاطمئنان اليها ، والى احاطتها بسـياج قوى من الشعور القومى ازاءها عن طريق المشاركة فيها بصورة أو بأخرى .

ولعل من أهداف هذه المشاركة أن تضفى على المحاكمات الجنائية ــ بالاضافة الى القاعات الفسيحة ، والمنصات العالية ، والأردية الوقورة ، وغيرها .. ــ رهبتها المطلوبة حتى تصبح ساحة القضاء أشبه بدار عبادة منها بقاعة تجرى فيها مأساة مريئة ، أو ملهـاة مسلية لا تعنى أحدا .

ولا يعنى هذا القول الدفاع عن هـذا النظام أو ذاك ، كما لا يتسع المقـام للخوض فى سرد المزايا أو العيوب وما تكشف عنه التطبيق الفعلى من نتائج محققة للعدالة أو مخيبة لهـا .. فان كل ذلك لا يتسع له بداهة المقـام الحالى ، وانما تكفى الاشارة الى صـلة ذلك كلـه بمحاولة توفير العدالة وتوسيع نطاق وظيفتها الخلقية ، وذلك كأساس فلسـفى سائد لحق العقاب وما يرتبط به من قواعد وتقاليد اجرائية متنوعة .

وفى نفس الوقت نجد أن محاكمات الأحداث الجانحين تجـرى فى جميع الشرائع طبقا لأوضاع خاصة بها ، وذلك حتى تكون أوثق اتصالا بتحقيق الغـاية الاجتماعية للاجراء التهذيبى منها بتحقيق العـدالة أو الردع العام على أى وجـه من الوجوه .

خامساً : وتحقيقا لذلك كلـه نجـد أيضا أن جميع الشرائع تعنى بوضع قواعد دقيقة لتسبيب الأحكام بحيث ينطوى التسبيب على أوفر تقـدير لمبـدأ الشرعية وما يرتبط بها من اعتبارات العـدالة والأخلاق . ولذا ينبغى فى جميعها أن يجىء حكم القاضى مطابقا لحكم التشريع مبينا لهذا التطابق ومعرضا نفسه للالغاء عند انتفائه . ولتحقيق هذا الهدف المشروع فتحت كل طرق الطعن فى الأحكام عادية كانت أم غير عادية . وهى تعتبر ولا ريب خطوة للأمام فى سبيل حمـاية الأفراد من خطـأ القضاء المحتمل لسبب أو لآخر وهى من أخص ما يميز الشرائع المعاصرة بالمقـارنة مع الشرائع القديمة والوسطى سواء فى تعددها ، أم فى اتسـاع نطاقها ، أم فى آثارها .

سادساً : واعتبارا للوظيفة الخلقية للعقوبة نجد أن عددا كبيرا من الشرائع المعاصرة يقر نظام انقضاء الدعوى الجنائية بمضى المدة . فان هذا النظام الذى اخذت به المواد من ١٥ الى ١٨ من تشريعنا الاجرائى مبنى فى جوهره على قرينة نسيان الواقعة بمضى المدة المحددة للتقادم ، فتذوب بالتالى وظيفة الردع العام للعقوبة وتصبح فى نهاية المدة غير ذات موضوع، ولذا فان كل ما ينفى قرينـة النسيان هـذه يقطع التقادم ومن ذلك اجراءات التحقيق والاتهام والمحاكمة ...

وغنى عن البيان أن وظيفة الرد الخاص للعقوبة تتضاءل قيمتها أيضا بمضى المدة ولكن ليس الى مدى تضاؤل وظيفة الردع العام . لأن الجماهير أسرع نسيانا بطبيعتها من الافراد ، فالمتهم يظل عادة يذكر جريمته لأمد طويل ، خصوصا اذا كانت على درجة مذكورة من الجسامة .

وعلى أية حال فان الشرائع اللاتينية بوجه عام ترى أن اعتبارات التغاضى عن العقاب تصبح — بعد مضى مدد التقادم — أقوى من اعتبارات العقاب ، وهذا ما لا يعترف به التشريع الانجلوسكسونى الذى لا يقر مبدأ التقادم فى الدعوى الجنائية رغم ارتباط هذا التشريع ارتباطا تاما بالوظيفة الخلقية للعقوبة ، بل لعل هذا الارتباط نفسه يمثل علة رفض التشريع الانجلوسكسونى لنظام التقادم من أساسه .

سابعاً : ومما يتصل بمحاولة تحقيق الوظيفة الخلقية للعقوبة وضع انظمة علمية مدروسة لتنفيذ العقوبات السالبة للحرية أو المقيدة لها وهى تقع فى الأساس من البنيان العقابى الحديث كله وما يؤمله المجتمع فيه من تحقيق رسالته التى لا تكاد تعدلها رسالة تشريعية اخرى فى خطورة دورها فى الحياة الاجتماعية .

واحكام تنفيذ العقوبات السالبة للحرية واردة فى غير موضعها فى المواد من ٤٥٩ الى ٥٢٧ من تشريعنا الاجرائى . وهى بحاجة الى مراجعة شاملة لازمة اكثر من لزوم مراجعة مواد التشريع الموضوعى نفسه أو سائر مواد التشريع الاجرائى ، مراجعة تقوم على أسس علمية واقعية مستمدة من حقائق علوم الاجرام والعقاب والنفس ... ولكن مع الارتباط بالوظيفة الخلقية للتشريع سواء فى صورة الردع العام أم فى صورة الردع الخاص ، وبدون مغالاة فى تقدير أيهما . بل يكفى فى التقرير بصحتها التسليم بتوافر حرية اختيار مقيدة لدى الانسان بوجه عام مهما كانت جسيمة القيود التى ترد عليها بحسب ظروف الزمان والمكان .

ووظيفة الردع الخاص يعنى بها كثيرا كل نظام يوضع لتنفيذ العقوبات السالبة للحرية أو المقيدة لها . وهى لا تلاقى على حال من الاعتراضات مثلما لاقت وظيفة الردع العام ، رغم انهما تمثلان معا جانبين متقابلين لحقيقة فلسفية واحدة (١) .

ومع ذلك فحتى وظيفة الردع الخاص قلما تنجح عملاً ، بل تفشل غالباً بدلالة ارتفاع نسبة العائدين الى الاجرام ، وهو ما يرجع الى اعتبارات كثيرة : منها مدى قابلية المحكوم عليه للارتداع ، ونوع ظروفه

---

(١) راجع ما سبق فى ص ٢٧٤ — ٢٧٧ ، ٢٨١ — ٢٨٥ ، ٢٩٣ — ٢٩٧ .

الاجتماعية والاقتصادية قبل الحكم عليه وبعد الافراج عنه . ومنها أيضا مدى صلاحية أنظمة السجون . وهذا هو موضوع علم العقاب الحديث ، وأقوى ما ينبغي أن يسترعى الاهتمام الجاد عند مراجعة بنياننا العقابى من أساسه .

فلا ينبغى أن يفوتنا أبدا أن أنظمة السجون قد تلعب دورا كبيرا فى افساد السجين بدلا من تقويم أخلاقه ، وأن هذه الأنظمة مهما قيل انها موضوعة على أسس علمية صحيحة قد تزيد السجين فسادا على فساد . ومن ثم فان مدرسة أوترخت Utrecht التى انشأها فى جامعة أوترخت ثلاثة من العلماء الجنائيين وهم و. ب. ج. بومب W.P.S.Pompe و. ج. ت. كيمب G.Th.Kempe ، و ب ا . هـ . بان P.A.H.Baan تلاحظ على أساس من الصواب أن حياة السجن تشوه نفسيات المساجين، ولذا فلا يمكن أن تستمد نظريات صحيحة من ملاحظة نزلاء السجون ، بل ان هذه النظريات تكون بمنأى غالبا عن الصواب لهذا الاعتبار .

كما أن هذه المدرسة ترى « أن صفة المجرم ليس لها الا مصدر واحد هو ارتكاب الجريمة بشرط أن يثبت قيام صلة بينه وبين جريمته . وترى هذه المدرسة أن غرض العقوبة هو فصم هذه الصلة وتحرير المجرم، وتقرر أن تنفيذها ينبغى أن يتجه الى هذه الغاية ، وذلك بأن يحوز ثقة المحكوم عليه فيتقبل العقوبة كمقابل عادل لخطئه ويمد يد التعاون الى السلطات القائمة على التنفيذ ، ويتحقق من جانبه التجاوب الضرورى لنجاح كل معاملة عقابية ، ويكون ذلك أساسا لنوع من الصلح ينعقد بين المحكوم عليه والمجتمع فيتقبله فى صفوفه بعد انقضاء العقوبة كمواطن شريف»(١) .

والى جانب أنظمة تنفيذ العقوبات السالبة للحرية هناك اعتبار له قيمته البالغة فى تقويم ارادات الجناة وهو نوع استقبال الهيئة الاجتماعية لهم بعد خروجهم من السجون . وهذه كلها اعتبارات متنوعة لا تصلح مجتمعة مصدرا لزعزعة الثقة فى مبدأ الردع الخاص وان كانت تصلح مصدرا للمزيد من التعمق فى العلوم الانسانية ... وللمزيد من التطور فى سياسة التشريع العقابى نحو توافق متزايد مع هذه العلوم المتطورة ، وبغير اندفاع ولا تطرف ، لأنه كثيرا ما يتضح أن بعض الآراء الخلابة والكشوف المبتسرة التى قد تعزى اليها تمثل سرابا خادعا لا اكثر ولا أقل ، وهو لا يختلف عن سراب الارتباط المسبق بالآراء الموروثة ، أو بالتقاليد القاسية البالية .

---

(١) راجع « علم العقاب » للدكتور محمود نجيب حسنى ١٩٦٧ ص ٩٧ .

ثامناً : ونجد كذلك أن من قواعد انقضاء العقوبات ما هو مرتبط وثيق ارتباط بمبدأ الوظيفة الخلقية للعقوبة . ومن ذلك الافراج الشرطى عن المحكوم عليه اذا اثبت استقامة سلوكه بعد انقضاء مدة معينة من بدء سلب حريته . ومنها نظام رد الاعتبار القضائى بعد مضى مدد معينة من القضاء العقوبة اذا اثبت المتهم استقامة سلوكه حقا وعودته الى صفوف المواطنين الصالحين . ومثل نظام رد الاعتبار بقوة القانون بعد مضى مدد اخرى أطول عادة من سابقتها اذا لم تصدر عليه أحكام جديدة . ففى كل هذه الأنظمة يفترض توافر ارادة حرة لدى المحكوم عليه بمقدورها أن توجه صاحبها اتجاها اجتماعيا أو غير اجتماعى بحسب الأحوال ، وفى الحالين ينبغى أن ترتب هذه الارادة آثارها المحتومة فى احكام التشريع الوضعى ، بقدر ماترتب بداهة آثارها فى موقفنا من احكام التشريع الطبيعى.

وبعد : هل للتشريع ان يهدر الارادة ؟ !

وفى الجملة فانه من المحال أن يقام اى بنيان تشريعى على اساس من اهدار حرية الارادة الانسانية ، وذلك لأن أصل رسالة التشريع هى محاولة تنظيم نوازع هذه الارادة فى كل صور نشاطها المشروع وغير المشروع ، مهما اختلف الراى فى الأصول الأخرى التى ينبغى أن تهيمن على سياسة التشريع بوجه عام ، والتى ينبغى ان ترتبط تماما بأصول الفلسفة الصحيحة لانها اثمن تراث للعقل ، واقوى ما يربط هذا العقل بحقائق الحياة تحقيقا لأهدافها الخلقية السامية فى التطور والارتقاء .

وفى هذا البنيان العقابى ينبغى أن يراعى توفير ترابط وثيق بين شقيه الموضوعى والاجرائى ، بمقدار ترابط هذين الشقين معا بأصول الفلسفة الصحيحة . وهذا البنيان المترابط لا مندوحة من أن يحاول التوفيق الجاد بين وظيفة العقاب فى تحقيق العدالة ــ وهى لا تقوم بغير قاعدة الارادة الحرة مهما قيل انها مقيدة بقيود جسيمة ــ وبين وظيفة العقاب فى تحقيق المنفعة مهما قيل انها مقيدة أيضا باعتبارات حيوية كثيرة . وهذا التوفيق امر ليس مستحيلا ولا يمثل ذريعة افتراضية ، بل هو مستمد من حقائق الحياة الوضعية . ولهذا التوفيق فطنت منذ زمن كاف المدرسة النيوكلاسية واقامت فلسفتها فى العقاب على محاولة تحقيقه من الناحية العملية (١) ، وحدت حدوها الاتجاهات الانتقائية الكثيرة التى انبثقت منها والتى لم تنازع فى عدالة العقاب بل تمسكت بها بمقدار تمسكها بجدواه .

---

(١) راجع ما سبق عنها فى ص ٣٢٢ — ٣٣٦ .

أما انكار وظيفة العقوبة الخلقيــة وبالتالى انكار وظيفتها فى تحقيق العــدالة فهو أمر يفتح على مصراعيه الباب لكل صــور التحكم والغلو فى الموضوع والشكل معــا . ويستوى أن يجىء هــذا التحكم وذلك الغــلو باسم منفعة العقوبة مجردة كما ذهبت المدرسة التقليــدية ، أم أن يجىء باسم الدفاع الاجتماعى مجــردا كما ذهب بعض مدارســه فى جناحها المتطرف . ففى النهاية ــ وبصرف النظر عن الأســماء والمسميات ــ ان انزواء العدالة لحساب المنفعة يمثل ــ من هذه الزاوية ــ نقطة التقــاء جوهرية بين المدرســة التقليدية وبين هــذا الجناح المتطــرف للدفاع الاجتماعى . وهو انزواء يمثل أخطــر المــآخذ الحقيقية التى وجهت الى المدرسة التقليدية ، والتى يمكن ان توجه من جديد ــ وربما على صــورة أقوى ــ الى هذا الجناح المتطرف فى الدفاع الاجتماعى مهما تباينت حلوله فى النهاية عن حلولها ما دام الأساس الفلسفى مشتركا بينهما ، وهــو فى النهاية تغليب قاعدة المنفعة على قاعدة العدالة ، بل بالأحرى محو هــذه الأخيرة كليــة وما يرتبط بها حتما من اخطر دعائم الشرعية والفقهيــة والزمها لاقامة صرح العدالة الجنائية بل الانسانية بوجه عام .

أما الجناح المعتدل فى الدفاع الاجتماعى فــلا ينحو هــذا المنحى مطلقاً ، بل انه على حد تعبير المستشار مارك انسل « لا يرفض القانون الجنائى ولا مبدأ الشرعية ، ولا يريد الغــاء المسئولية ولا الجزاء الأدبى والاجتمــاعى ، ولا يتجــه البتــة الى انشــاء نظــام للمنع التقــديرى prevention discrétionnaire يعتبر فيه كل انسان ــ بسبب تناقض فريد فى نوعه ــ مجــرماً تماماً من ناحية الاثم ، ويعتبر فى نفس الوقت مريضــاً غير مسئول من ناحية العقوبة . وتأكيد غير ذلك أمر مناقض للحقيقة ، وكل نقــد يقتصر على ترديد هذه التأكيدات بطريقة آليــة لا يستحق اى اعتبار من الناحية العلمية . ومن الملائم ان نذكّر القارىء بكل ذلك بصوت عال ، وذلك لأن البعض يحرص على أن يكون غامضــاً فى هذا الشأن » (١) .

وبالتالى فان هــذا الجناح المعتدل من الدفاع الاجتماعى الحديث يقوم على التسليم بحرية الاختيار المقيدة بالملابسات الموضوعية والشخصية كأساس لحق العقاب ولا ينفى بالتالى العــدالة ، كما لا ينفى المنفعــة كأساس آخر له ، حتى ليبدون هذا الجناح المعتدل ــ من هذه الزاوية ــ انبثاقاً صريحاً وان كان حديثاً من المدرسة النيوكلاسية أو على أحسن

---

(١) عن مؤلفه La Défense Sociale Nouvelle 1966 ص ٣٣٩ . وراجع ما سبق عنه ص ٣٠٨ — ٣١٨ .

الفروض اتجاهاً انتقائياً جديداً ، حين يبدو الجناح الآخر المتطرف لهذا الدفاع الاجتماعى - من زاوية انكار حرية الاختيار - انبثاقاً صريحاً وان كان حديثاً من المدرسة الوضعية الايطالية كما خلفها مؤسسها سيزار لومبروزو . وذلك مع أن الجناحين ينتميان معاً - بحسب الظاهر - الى محور مشترك واحد ، هو محور الدفاع الاجتماعى . ولعل هذا الاعتبار يعلل لماذا ينظر اغلب الجنائيين بحذر شديد الى بعض اتجاهاته ، ولماذا يعتبره بعضهم محوراً اشتراكياً صالحاً للاصلاح العقابى حين يعتبره بعض الجنائيين من الكتلة الشرقية محوراً راسمالياً ، وكاثوليكياً ، ومناقضاً للمبادىء الاشتراكية مناقضة صريحة (١) وبصرف النظر عن موقف هذا البعض من موضوع حرية الاختيار بوصفه مشكلة فلسفية .

وفى الواقع ان جميع من يهاجمون النيوكلاسية انما يدورون - من هذه الزاوية - فى نفس فلكها ولا يستطيعون التخلى عنها لانهم لا يجدون شيئاً افضل منها يقدمونه أساساً لحق العقاب ، وهو حرية الاختيار المقيدة بسائر العوامل الشخصية والموضوعية ، وما يتبع ذلك من ضرورة التوفيق بين مبدأ العدالة والمنفعة بصورة او بأخرى ، بحيث ان النفى هنا لا يكاد يعنى شيئاً على الاطلاق فى مفهوم سياسة التشريع بصفة عامة . وهذه الحقيقة تعلل لماذا يمكن لأى انسان ان يقول ان هناك التقاءً شبه تام فى الاتجاهات المعاصرة حول موقف سياسة التشريع من حرية الاختيار ، وهو التسليم بها مهما كانت مقيدة بملابسات الزمان والمكان ، وبالتالى التسليم بعدالة العقاب ، وبمحاولة تنظيم اجراءات الدعوى على هذا الأساس من الحرية ومن العدالة . وذلك بصرف النظر عن تباين الحلول التشريعية وترددها من النقيض الى النقيض أحياناً . وبحيث يمكن الجزم بأن انكار الحرية والعدالة لا يجد له أى صدى معاصر فى الاتجاهات العلمية التى يمكن القول بأنها تلعب دوراً حقيقياً فى رسم سياسات الشرائع الموضوعية والاجرائية معاً .

وفى هذا الصدد يلاحظ مارك آنسل ايضا على أساس من الصواب انه « بعد قرون من النقاش لا تزال الارادة الاجرامية la mens rea

---

(١) ومن أصحاب هذا الاتجاه مثلا جيرزى سافيكى Jerzy Sawicki الأستاذ بجامعة وارسو . وله مقال بهذا المعنى . راجع تعليقا عليه :

Mlle y Marx : Rev. Rcience crim. 1955 P 588 et s.

وراجع أيضاً :

Piontkousky et Tadevsian : Revue d'Etat Soviétique et le Droit 1959.
Millkos Kadar : Rev. de droit hongrois 1961 P. 47.

غامضة كما كانت فى ايام شيشيرون ، واذا كان التشريع العقابى التقليدى ـ كيما يتفادى تحليلاً صحيحاً للاثم قد حاول أن يفصل النية عن الدافع وذلك كيما يرتبط الخطأ بالجريمة بصورة مباشرة أكثر من غيرها ، فان هذا السد سيدواه ، كما يلاحظ بحق الأستاذ بيناتل Pinatel ، ولا يلتئم مع مجموع النظريات العقابية . وفى نفس الوقت من الغريب أن نلاحظ أن أنصار القدرية لم يعودوا يقتصرون الآن على مجرد انكار حرية الاختيار انكاراً خالصاً وبسيطاً ...

ونحن نعاصر من هذه الناحية تبادلا فى الآراء ، بل التقاء كان يبدو فى عصر آخر غيرمتصور الوقوع . ولقد شاهد المرء بالفعل أن الجنائيين الماديين من بلاد الكتلة الشرقية الذين أدانوا علم الاجرام بوصفه علماً « بورجوازياً » صاروا يعطونه مكاناً متزايداً من الأهمية ، وذلك حتى أن التشريع السوفيتى منذ تعديله بين عامى ١٩٥٨/١٩٦٢ انتهى الى اعادة بنيان المسئولية على أسس تكاد تكون نيوكلاسية . وفى نفس الوقت نجد أن أكثر الجنائيين يقظة فى هذه الكتلة أصبحوا يتناقشون من جديد حول « النية » وحول « الخطأ » . وعلماء النفس والاجرام من الكاثوليك أصبحوا من جانبهم يميزون بين « القدرية الوضعية » وبين « القدريات الشخصية » التى يمكنها أن تؤثر الى حد بعيد فى مسئولية لا يغلونها » ...

ثم يقول المؤلف بحق : « ومن ثم فان الحقيقة التى ينبغى الرجوع اليها هى التسليم بالشعور العميق والطبيعى بالمسئولية الشخصية . ومن المعروف أن الأطباء العقليين وعلماء النفس والاجرام الحديثين يلحون على هذا المعنى الشخصى للمسئولية الذى يجده الانسان بصورة مألوفة لدى كل كائن انسانى فهو الذى يعطينا مغزاها والذى عبر عنه ايتين دى جريف E.de Greeff بانه « التيقن من الحرية الداخلية » وهذه المسئولية هى التى تصنع التجريب الواقعى نفسه لحرية الانسان فى الاختيار .

والمحللون النفسيون بدورهم لا يرفضون كل مكان للاثم ، وللاحساس العميق بالمسئولية ، فان هذا الاحساس فى حقيقته النفسية يربط الانسان بنشاطه وبمستقبله الشخصى ، وهذه الحرية التى يشعر بها صاحبها تجعل فعلنا نابعاً عن شخصيتنا برمتها ، ومعبراً عنها (كما يقول برجسون) (١) ... والانسان ـ الفرد لا يشعر مع ذلك أنه مسئول وحده . ولأنه يشعر بذلك فانه يعتبر أن الأشخاص الآخرين مسئولون هم أيضا ، وهذا الاحساس الجماعى بالمسئولية ، هذا الحق فى مطالبة كل انسان

---

(١) راجع عن موقف برجسون من حرية الإرادة وما ورد فيما سبق فى صفحة ١٥١ — ١٥٧ .

بتقديم حساب عن أفعاله ، وكذلك الالتزام بتقديم هذا الحساب بالقبول أم بالضغط ، كل ذلك مرتبط مباشرة بهذه الحقيقة النفسية ـ الاجتماعية التى هى الاحساس بالمسئولية .

ولا ينبغى للسياسة الجنائية الخاصة بالدفاع الاجتماعى ان تضرب صفحاً عن هـذه الظاهرة الفردية والجماعية بل انها لتقدرن كل خطورتها على المستوى الاجتماعى ـ الفردى حيث تستهدف أن تضع نفسها ، ولهذا السبب ينبغى عليها أن تضعها فى الاعتبار عند التنظيم المنطقى لرد الفعل المضاد للجريمة . واذا كانت المسئولية على هـذا الوضع تكون تعبيراً عن الشخصية ، فانها تكون ايضاً مقياساً للأهلية الجنائية ، وتنبنى على ذلك نتائج محددة فى تخطيط العدالة العقابية » (١) .

ولا يتسع المجـال بطبيعة الحـال للخوض فى نتائج نظرية الدفاع الاجتماعى ـ فى جانبيها الموضوعى والاجرائى ـ كما يراها المستشار مارك آنسل أو غيره لخروج ذلك عن اطار البحث الفلسفى فى حرية الاختيار ، وانما يكفى هنا القول بأنها تقع فى الأساس من هذه النتائج كما تقع أيضـا فى الأساس من سائر الاتجاهات العقابية المعاصرة . وهـذه النتائج تدور حول ابراز فكرة التضامن الاجتماعى فى تحمل المسئولية عن الجريمة التى لم تعد مجرد واقعة فردية يتحملها الجانى بمفرده ، وبالتالى تدور حول المسئولية المحدودة التى تتطلب « معـاملة عادلة » مثلما تتطلب « عقوبة عادلة » . ولذا توسع من نطاق المسئولية المخففة او الجزئية حتى بالنسبة للجناة العاديين الذين قد تعتبرهم سائر المدارس مسئولين مسئولية كاملة . وهى فى النهاية تقيم المسئولية العقابية على أسس مثلثة : فردية واجتماعية وخلقية . ولكن هل ذلك يكفى للقول بأنهـا ابتعدت حقيقة عن المدرسـة النيوكلاسية ؟

ان هـذه النتائج المؤسسة على مبـدأ العـدالة هى فى نفس الوقت مؤسسة على مبـدأ المنفعة ، والتوفيق بينهما هو الأمر الذى دعت اليه المدرسة النيوكلاسية Néo Classique قبل غيرها بصورة اكثر وضوحا من غيرها ، كما دعت اليه فيما بعد سائر الاتجاهات الانتقائية Eclectique التى اقتفت اثرها ، ومهما كانت صلتها قوية أو ضعيفة بهـذه المدرسـة النيوكلاسية .

وهـذه المدارس اللاحقة للنيوكلاسية حتى وان لم تبتعد عن نفس أساسها الفلسفى فانهـا اقتربت اكثر منهـا من مباحث العلوم الانسانية

---

(١) عن مارك آنسل . المرجع السابق ص ٢٨٨ — ٢٩١ .

وارتبطت بهـا أكثر منها فى بحثهـا الطبيعى عن محاولة توفير المزيد من العدالة ، والمزيد من الفاعلية للعقـاب عن طريق تقصى الدوافع الحقيقية للجريمة فى كل صورها . وهذا الارتباط المتزايد بالعلوم الانسانية لا ينفى صحة النسب الذى يربط هذه المدارس كلها بهذا الأصل الفلسفى العتيد الذى يترك الباب مفتوحا على مصراعيه لكل صور الاجتهاد والبحث العلمى المتجـدد ، الا وهـو التسليم بحـرية الاختيار المقيدة بسـائر العوامل الموضوعية والشخصية ، التى لا غنى عن مراعاتهـا فى أية سياسة حكيمة للتشريع العقابى ، وهى ينبغى أن تؤسس على الحقائق والمشاهدات الواقعية لا على الافتراضات النظرية او المذهبية .

وهـذه المدارس اللاحقة متعددة ، ولعل أقوى تعبيرعنها هو موقف « الاتحـاد الدولى لقانون العقوبات (١) » . ومنها بعض المدارس الايطالية اللاحقة للوضعية مثل « المدرسـة العقابية الثالثة (٢) » ، و « المدرسـة الفنية القانونية (٣) » ، و « المدرسة الفنية العلمية (٤) » . ومنها أيضـا « المدارس الانتروبولوجية » و « الاكلينيكية » الحديثة التى لها انصارها فى بلاد متعددة . ومنهم فى ايطاليا العلماء ديتوليو DiTullio واوتولينجى Ottolenghi وبندى Pende ، وفى فرنسا فردون Verdun واير Heuyer وفى بلجيكا ديجريف de Greeff وفرفك Verweck ، وفى المـانيا متزجر Mezger ، واكزنر Exner وكرتشمر Kretsehmer ، وفى السويد كينبرج Kinberg ، وفى الولايات المتحدة الأمريكية هوتون Hooton وشلدون Sheldon وغيرهم ...

ويلاحظ الدكتور عبد الأحد محمد جمال الدين فيما يتعلق ببعض الدراسات الحديثة — ذات الطابع البيولوجى والسيكولوجى — أن هناك خطوطا مشتركة تجمع بينها : « فان كانت المدرسة القديمة التى قامت على نظرية لومبروزو قـد اعتمـدت أساسا على التشريح الجثمانى والظاهرة المورفولوجية (الخارجية) فان الدراسات الحديثة حاولت أن تتعمق فى فهم شخصية الانسـان على أساس انها مصـدر السلوك الانسانى ، وأن السلوك الانسانى عبارة عن عملية ديناميكية معقدة وليس نشاطا سـهل التفسير .

---

(١) راجع ما سبق فى ص ٣٢٦ — ٣٣١ .
(٢) راجع ما سبق فى ص ٣٣٧ .
(٣) راجع ما سبق فى ص ٣٣٧ .
(٤) راجع ما سبق فى ص ٣٣٨ — ٣٤٣ .

ان هذه الدراسات تتجه الى بحث المظاهر الباتولوجية سواء من الناحية الجثمانية أم العاطفية فى الشخصية ، وعلاقة كل ذلك بالوسط الاجتماعى الذى يعيش فيه الشخص بالمؤثرات الاقتصادية والحضارية للمجتمع ، وتحاول تلك الدراسات أن تحلل السلوك الانسانى من جميع النواحى مستعملة وسائل البحث العلمية ومركزة على الدراسات الاكلينيكية لشخصية المجرم . ان ذلك يدفعنا الى تسمية هذه الاتجاهات الحديثة بالاتجاهات الاكلينيكية فى علم الجريمة (١) » .

ولا ريب أن الفهم الذى دافعنا عنه فى أكثر من موضع (٢) ، والذى يمكن أن يستخلص من المدارس الحديثة بوجه عام مهما تنوعت تفسيراتها واتجاهاتها بين نفسية ، واجتماعية ، واكلينيكية ، ووراثية ، وتاريخية ، وجغرافية ... (٣) لا يمكن تأصيله فلسفياً الا على أساس صحة ما نادت به المدرسة النيوكلاسية من امكان التوفيق بين عدالة العقوبة ومنفعتها . وهذا أمر طبيعى لأن العدالة بلا منفعة ـ ولو فى ابسط صور الردع العام ـ محض ظلم صارخ ، ولأن المنفعة بلا عدالة ـ ولو فى ابسط صور حرية الاختيار ـ محض قسوة ضارة . ومن ثم فلا يمكن أن نتصور عدالة تقوم سواء فى موضوعها أم فى شكلها بلا منفعة ، ولا منفعة بلا عدالة ، ولا يمكن أن تقوم لأيهما قائمة الا بالاقرار بهذه البديهية البسيطة الواضحة التى فطن اليها الفلاسفة فى جميع العصور وهى أن للانسان قدرا من ارادة حرة تقبل التوجيه الصالح أو الطالح .

وعلى هذا التوجيه ينبغى أن تؤسس كل محاولات التقويم الفعالة والاصلاح الجاد ، وذلك عن طريق مواجهة الجريمة بأساليب واقعية عادلة وملائمة ـ وسمها عقوبات أو تدابير احترازية اذا شئت ـ توفرها معاملة عادلة وملائمة تحسن التمييز بين البرىء والمسىء ، كما تحسن اختيار المحقق والقاضى ، واجراءات الوصول الى الحقيقة ، وتقدير العقوبة وأسلوب التنفيذ .

وفى هذا الاطار لا اعتراض لنا على أى مذهب فى مكافحة الجريمة ما دام لا ينفى نفياً مذهبياً قاعدة حرية الاختيار من أساسها وبشرط أن

---

(١) عن مقال له بعنوان: « الاتجاهات الأنتروبولوجية فى تفسير الظاهرة الاجرامية » . مجلة العلوم القانونية والاقتصادية عدد يوليو ١٩٦٩ ص ٧٣٨ — ٧٤٩ .

(٢) راجع ما سبق فى ص ٢٩٣ — ٣٤٣ .

(٣) فلا ينبغى أن يفوتنا أن علم الجريمة فى مفهومه الواسع ينتمى الى عدة علوم متنوعة منها علوم الأنتروبولوجيا، والبيولوجيا ، والفسيولوجيا ، والاجتماع ، والنفس ، والاقتصاد ، والسياسة ، والسكان ، والتاريخ ، بالإضافة إلى كل ما يتصل بالتشريع الوضعى ، وبالعقاب كعلم قائم بذاته .

يوضع — ككل مذهب آخر — فى بوتقة البحث العلمى الناقد المحايد . وفى كل خطوة ينبغى أن تلعب العلوم الانسانية دورها الفعال ، فالترابط ينبغى دواماً أن يكون وثيقاً وحقيقياً بين سياسة العقاب وبين هذه العلوم .

وهـذه العلوم كلها — مهما قيل انها وضعية بمعنى أنها قائمة على أسلوب الملاحظة الواقعية — فانهـا فى النهاية مستمدة من تحليل نواميس طبيعية تحاول الوصول الى كشف بعض غوامضها ومعمياتها . وهى قد تنجح وقد تخفق فى هذا الوصول وفى التحليل ، لكن هذه النواميس لا تمثل فى النهاية أكثر من جانب واحـد من النواميس الطبيعية التى تهيمن على سير وكب التطور والارتقاء ، والتى ينبغى على ارادة الانسان العاقل الحكيم أن تحاول الاتساق معها على قدر استطاعتها اذا ارادت أن تشق طريقها فى حياة ناجحة خلقياً واجتماعياً .

وهذا الاتساق المرجو اذا وضعه الشارع الوضعى نصب عينيه كفيل بأن يعصمه هو أيضا من الغلو فى التجريم أو فى العقاب ، كما هو كفيل بأن يعصمه من الافتئات او التسرع الضار فى اجراءات الدعوى وتنفيذ العقاب، لان هـذا الاتساق نفسه يرتكز على دعامتى العدالة والمنفعة ، وكلتاهما نابعتان من مصدر واحـد وهو حرية الارادة وعليه تقوم الوظيفة الخلقية للبنيان العقـابى بأسره ، وبصرف النظر عن اتجاهات تطور هـذا البنيان وارتطامه المستمر بالأنظمة السياسية والدينية والاجتماعية والاقتصادية السائدة . وارتطامه أيضاً بما فى نفوس الناس من غلو فطرى ، وأثرة بالغة ، وميول عدوانية وبصرف النظر عن مدى نجاح هذا البنيان أو فشله فى تحقيق الهدف السامى الذى يرنو اليه بسبب تفاوت المجتمعات تفاوتاً ضخماً فى نظرها الى كافة الأمور .

ولا ريب أن ارادات الافراد تلعب هنـا دورها على الأمد القـريب والبعيد فى نجاح الأنظمة الموضوعية والاجرائية او فى فشلها ، كما تلعب دورها فى كل مقام آخر . وذلك الى مدى لا يمكن تجاهله الا بتجاهل حقيقة من أقوى الحقائق الوضعية للحياة ، بل لا يمكن أن تستقيم بغيرها حيـاة أسمى — ولو قليلا — من حياة الزواحف والعجماوات ... هى حياة هذا الكائن العجيب الذى يضع التشريع بارادته ، ويسهم بارادته فى نجاحه أو فى فشله ، ويخضع له بارادته — أو يأبى الخضوع — ومع ذلك يحاول أن ينكر هذه الارادة ويتصور أنها خرافة من صنع هذا التشريع نفسه ... فهل الارادة تصنع التشريع أم التشريع يصنع الارادة ؟ !

واذا كانت هذه الارادة خرافة فان الانسان نفسه — مصدر التشريع وصاحب الارادة — ينبغى أن يعتبر بالتالى خرافة ضخمة لا ظل لها من حق ولا من واقع .. فهل تنجح العلوم الانسانية يوما فى اثبات هـذه الخرافة الضخمة ؟ ! وهل تصل يوماً الى نفى الارادة المقيدة بعد أن نجحت فى زعزعة الاعتقاد فى الارادة المطلقة ؟ ! هذا ما لا نتصور امكان حصوله يوما بعد كل المراحل التى قطعتها حتى الآن ...

الباب الحادى عشر

تلخيص لأهم النتائج

- تفاعل التسيير مع التخيير .
- تفاعل الماضى مع الحاضر والمستقبل .
- التفاعل لا يلغى الحرية .
- التفاعل ينفى التعارض .
- نفى القدرية المطلقة .
- نفى الصدفة .
- عدالة الأرض أم عدالة السماء ؟ !
- عدالة السماء لا تنفى حرية الاختيار .
- اهم النتائج .

لا ريب أن القارىء قد لمس بنفسه دقة موضوع التسيير والتخيير ، والألغاز التى تكتنفه من كل جانب ، وكيف انه يستحق ان يشغل كل ذى عقل يريد أن يتفهم ولو شيئاً يسيراً من الغاز الطبيعة التى لا تحصى ، والتى اذا نجح مرة فى محاولة كشف النقاب عن بعضها فهو قد نشل مرات ومرات فى محاولة كشف النقاب عن باقيها .. فما اضعف عقل الانسان ازاء الطبيعة ، ولا غرابة فى ذلك لأن هذا العقل من صنع هذه الطبيعة نفسها ، وهو فى ذاته لغزها الأكبر ، مع أنه لا يزال فى المهد ، فما أقرب عقل الانسان الى طفولته وما أحدث تاريخه بجانب تاريخها . وبالتالى ما أحدث صلة عقل الانسان بالكون ، وفى نفس الوقت ما أعرق هذه الصلة نفسها اذا قلنا ان عقل الانسان لازم للكون لزوم الكون لعقل هذا الانسان الضعيف ! !

وجلى أن ثمة نقطة لابد أن القارىء قد لمسها تماماً مما سبق ، وهى أن حرية الاختيار ينبغى أن تعد — ابتداء — حقيقة كونية . وهذا التسليم بحرية الاختيار ليس من شانه البتة أن يبرز تعارضاً حقيقياً مع التسيير ، فالتسيير حقيقى كالتخيير تماماً . فهما حقيقتان كونيتان واضحتان ، ولكنهما تجتمعان أبداً ولا يمكن أن تنفصل احداهما عن الأخرى سواء فى اخطر الأمور أم فى اتفهها .

فلا يمكن القول مثلا بأن الانسان مسير مرة ومخير أخرى ، أو انه مسير فى الأحداث الهامة كالولادة ، والزواج ، والوفاة ، ومخير فى الأحداث

البسيطة كالعمل ، والقول ، والضحك ، والبكاء ... أو أنه مخير عندما تسير احداث الحياة بحسب رغبته وهواه ، مسير عندما تسير هذه الأحداث نفسها في اتجاه مضاد لرغبته وهواه ... فمن الخطأ الشائع ما تعوده البعض من أن يسند الأحداث الحسنة الى ارادته الخاصة ويسند الأحداث السيئة الى ارادة الله تعالى ، أو الى القضاء والقدر .. فهذا هو بعينه منطق الأنانية والغرور .

ثم ان أى نوع من الفصل بين حالات محددة للتسيير وأخرى محددة للتخيير لا سند له من المنطق ، ولا من حقائق الأمور ، لأن التسيير والتخيير يكمل أحدهما الآخر في كل حركة وسكنة من حركات الكون وسكناته . فهما لحمة الارادة وسداها يتقاطعان في كل خيط من نسيج هذه الارادة . واجتماعهما معاً لازم لهذا النسيج ، ولا يتصور أبداً حدوث تخيير في أى أمر الا في نطاق تسيير معين يكمله أو يوقفه ويحد منه . وذلك كله رهن بمدى توافق التخيير مع التسيير الذى هو تعبير في النهاية عن نواميس الطبيعة التى تهيمن على سير أحداث الحياة حلوها ومرها معاً ، في كل مستوى من مستوياتها .

ولأوضح هذا الفهم لموضوع التخيير والتسيير في أبسط عمل يقوم به الانسان بطريقة تكاد تكون غير واعية وهو التنفس . فنحن بمقدورنا أن نتنفس بسرعة أو ببطء ، وأن نتنفس تنفساً سطحياً أو عميقاً ، ولكن كل هذا له آثار فسيولوجية محتومة على صحتنا قد لا تظهر سريعاً ، ولكنها تظهر حتماً بصورة من الصور في يوم من الأيام . فحريتنا في التنفس محكومة في النهاية بنواميس الصحة والمرض . ومثلها حريتنا في تناول الطعام ، وفي العمل ، وفي الفكر ، وفي أداء كل وظائف الحياة المادية والشعورية .

ولهذا كله يمكن أن يقال بأن ما يريده الانسان — ما دام متسقاً اتساقاً صحيحاً مع نواميس الحياة المادية والشعورية — يريده الله أو ان شئت القدر أيضاً عن طريق نفس هذه النواميس . فارادة الانسان من ارادة الله ، كما أن هذه النواميس ليست سوى تعبير لا يقبل الشك عن هذه الارادة الشاملة التى تسمو على كل ارادة أخرى . أما الحياة السلبية الساكنة فليست من ارادة الله في شيء ، بل هى من ذرائع الانسان الخامل المتواكل الذى يريد التنصل من تبعة خموله وتواكله فيلقى بها على الله تعالى ، وعلى القدر .

تفاعل التسيير مع التخيير

وبحسب الفهم الذى أسلفته عن التسيير والتخيير يكون الانسان

مسيراً مخيراً فى كل أمر ، وفى أية لحظة . فهو مخير بقــدر ما يملكه من ارادة عاقلة حرة ، وهو مسير بقدر ما هو محكوم بهذا الناموس الطبيعى الذى لا يمكن أن يفلت منه ، وهو ناموس الأسباب والمسببات أو ارتباط النتائج ارتباطاً طبيعياً بمقدماتها ، وبالتــالى ارتباط ماضــيه — وربما ماضيه البعيد جــداً — بحاضره ، وحاضره بمستقبله — وربما بمستقبله البعيد جداً — ارتباطاً ينطوى فى نهــاية التحليل على مجموع النواميس المــادية والشعورية اللازمة للحياة فى كل صورها ومستوياتها .

* * *

ويمكن القول بأن الانسان حكم مختار يملك قــدراً او آخر من حرية الارادة لكنه مجبر بحكم نواميس الطبيعة على استخدام هذا القدر فى اتجاه أو فى آخر ، وفى النهاية عليه أن يجنى ثمرة هذا الاستخدام ان خيراً فخيراً وان شراً فشراً . فالانسان مجبر — منذ الأزل — على الحرية وليس مسلوب الحرية . وعندما اقول لشخص معين « عليك أن تختار بين أمرين أو أكثر » ليس معنى هذا أننى قد سلبته حرية الاختيار ، بل معناه اننى اؤكد له هذه الحرية وأطالبه بأن يستخدمها فى الاتجاه الذى يروق له بين امرين أو عدة أمور .

ونحن نختار فى الواقع بين سلوكين وربمــا اكثر من سلوكين فى كل خلجة من خلجات تفكيرنا وشعورنا ، وعلى نطاق أوسع مما قد يتراءى لنا لأول وهلة ، الى حد أننا كثيرا ما نسائل أنفسنا فى الهدوء والسكينة وفى كل لحظة من حياتنا : هل أقدم أم أحجم ؟ هل انفعل أم اضبط اعصــابى ؟ هل أحقد أم أغفر ؟ هل أقنع أم أطالب بالمزيد ؟ .. وهذا التساؤل المستمر ليس وهماً ولا خرافة ، بل هو صدى لشعور حقيقى فى الوجدان يتوقف على الاجابة الصحيحة عليه مدى نجاحنا أو فشلنا فى هــذا الجهاد الأكبر الذى هو جهــاد النفس فى نزواتها ، وشهواتها ، واندفاعاتها ، والذى يحدد لها قدرها ومصيرها طبقا لقانون السبب والنتيجة .

وهذه الحرية التى تجبرنا نواميس الحياة على استخدامها مقتضاها انه ليس من حقنا ان نقف موقفا سلبيا فى الصراع بين الخير والشر الذى يجرى تحت أبصارنا فى كل ساعة بل فى كل لحظة (١) ، بل علينا أن نقوم بدور ايجــابى فى كل صراع من هــذا القبيل وبجميع الوسائل المشروعة الحكيمة التى قد نملكها ، لأن من واجبنا دائما استخدام هــذه الحرية ، واستخدامها فى الطريق السوى حتى تزدهر هذه الحرية فى مبدا توافرها ، وفى ضرورة استخدامها على نحو لبق وحكيم .

---

(١) ولعل هذه الحقيقة الفلسفية تتضمن تبريرا كافيا للعقاب على الجرائم الإيجابية التى قد تقع بطريق الترك أو الامتناع ، ولــكن لا ينبغى أبداً الخلط بين الواجب الخلقى والواجب القانونى ، وإن كان يحسن فى بعض الأحيان الربط بينهما .

وهذا الفهم يلقى على وجداننا عبء البحث فى ماهية النواميس الخلقية الطبيعية ، كما يلقى عليه أيضاً عبئاً أخطر من ذلك بكثير وهو عبء محاولة التقيد بهذه النواميس ولو رغم ارتباطات الذات ببيئة معينة فى عصر معين . وقد تكون هذه البيئة غارقة الى أذنيها فى القيم الخاطئة خلقياً وروحياً . وهذه القيم مهما كان خطؤها فان القدر الحكيم كثيراً ما يعرف كيف يستفيد منها كما يستفيد كل عقل حكيم من أخطاء الشر والحماقة فيتخذ منهـا وسيلة طيعة لتحقيق أهدافه العادلة ، ولو بعد آماد بعيدة .

ولا يتأتى كل ذلك الا اذا كنا نتمتع بحرية حقيقية لا وهم فيها ، وذلك مهما كانت هـذه الحرية تبـدو مقيدة بأغلال كثيرة مستمدة من النواميس الطبيعية التى تحكمها ، كما تحكم سائر ظروف الزمان والمكان المحيطة بها ، ومهما كانت تبدو مفروضة علينا فرضاً مع أننا قد انتزعناها فى واقـع الأمر انتزاعاً بطيئاً من بين مخالب الطبيعة التى تطالبنا بهـذا الانتزاع وتطالبنا دائما بالمزيد منه ، حتى تزدهر فينا وبنا أسباب الحياة الناجحة خلقيا المتطورة للأمام ،التى تصلح بذاتها هدفا صالحا لنا ، كما ينبغى أن نصبح نحن هدفا صالحا لها مهما تعثرنا فى خطواتنا ، وتعثرت بنا صروف الأيام .

* * *

وما أعجبها من مفارقة هـذه التى تدعو هذا الكائن الذى لا يزال يحيا فى عبودية غرائزه وشهواته وانفعالاته الى أن يتطلب من أحداث الحيـاة أن تكون مطابقة لخلجات عقله ووجدانه بدلا من أن يحاول أن يتفهم — بعقله الهزيل — ما وراء هذه الأحداث من حكمة بالغة كيما يجعـل خلجات عقله ووجدانه تتجاوب فى نغم متسق معها . وهكذا يتصور هذا الكائن دائمـا أنه دائن غير مدين ، وصاحب حق لا يقابله واجب ، وسجين قضبان ظالمـة أحق بهـا غيره من سائر الكائنات والموجودات التى تعمـه فى غيها وضلالها من دونه .

ولا شىء بمقدوره أن ينتزع من وجدان هذا الكائن العجيب شعوره هذا حتى ولو كان هو الايمان بالقـدرة غير المحدودة التى من شأنها أن تهيمن على سير الأحداث فى هـذا الكون الفسيح . أو حتى لو كان هـو الايمان بالنواميس الطبيعية التى تعمل فى ملاءمة تامة مع هذه القدرة . أو حتى لو كان هو الألم المرير ينزل به لمـاماً أو دواماً . او حتى لو كان هو الاخفاق الكامل فى أبسط أمور حياته .

ولكنها فحسب محاولة الاتساق الصحيح مع هذه النواميس العاقلة

هى التى تتيح للنفس أن تتحرر تدريجياً من أغلال الاعتداد بالذات ، وهى مدمرة لكل اتعاظ من أحداث الماضى ، ولكل سعادة بالحاضر ، ولكل رجاء فى المستقبل القريب أو البعيد . وهذه المحاولة لا تجىء جزافا لأنها ثمرة تطور الذات فى الطريق الصحيح الذى يضفى على صاحبها كل ما يتطلبه الاتساق من شفافية لحقائق الحياة وما تقتضيه من صدق ، ومن حق ، ومن اعتدال .

وهذه المحاولة نحو الاتساق تمثل أنقى صور الايمان الايجابى ، وأرقى مشاعر غريزة الاحساس بالمجهول عندما تسمو بالوجدان ، فيسمو الوجدان بصاحبه فى طريق تناسق الشخصية مهما اصطرعت لديها شتى المخاوف والرغبات ، ومهما تناهبتها عوامل اليأس والرجاء ، والقلق والاطمئنان ، والثورة والاستسلام فى كل خلجة من خلجاتها الظاهرة والدفينة .

وعن طريق محاولة هذا الاتساق يمكن للوجدان ان يثرى الحياة من حوله بشىء جديد ، فيعطيها أكثر مما يأخذ منها . فيثريها بفكرة جديدة ، او باصلاح هام ، أو بعمل مثمر ، أو بنغم معبر ، أو برأى صائب ، أو ببطولة صحيحة . والا فيثريها بومضة من شعور نبيل ... هذا الشعور الذى هو مصدر لكل عمل رفيع وراق فى هذا الوجود كله ... والذى لا يدانيه أمر آخر عندما يكون نابعا حقيقة من أعماق المحبة والايثار . وكل ذات تسعى حقيقة الى هذا الاتساق تستحق أسمى تقدير لأنها تسعى عن طريقه الى تحقيق حريتها وحرية الآخرين من عبودية الاعتداد بالذات التى هى أسوأ صور العبودية التى عرفها تاريخ هذا الكائن الحافل بعوامل الضياع والهوان .

تفاعل الماضى مع الحاضر والمستقبل

فالأحداث كلها ، مهما كان مداها من الضخامة او من التفاهة ، محكومة بناموس السببية أو العلية الطبيعية . فوراء كل حادثة سلسلة لا تنتهى من الأسباب الطبيعية التى تمتد للوراء الى مبدأ نشوء الكون .

ولما كانت كل لحظة فى الكون عبارة عن بحر هادر متحرك فان الأحداث كلها هادرة متحركة . واذا كانت أحداث الحاضر فى حالة تفاعل مستمر وحركة دائبة لا تتوقف فان المستقبل أيضا يكون فى حالة تفاعل مستمر بقدر تفاعل الحاضر ، ويكون عبارة عن بحر هادر متحرك متضامن مع بحر الحاضر .

واذا الغينا من سفر الوجود عنصر الزمن ، لأن الزمن وهم من صنع حواسنا ، ولأن الطبيعة تحيا دائماً فى حاضرها الأزلى ، بحسب المفهوم المجرّد لمعنى الزمان والمكان ، لأصبح مفهوماً تماما قول بعض كبار العلماء من أمثال أوليفر لودج والبرت أينشتين ان الأحداث — حتى المستقبلة منها — مسطورة رياضياً على لوحة الوجود — منذ الأزل — بسبب ما أسلفنا من اعتبارات .

واذ كنا نملك قدراً غير يسير من حرية الاختيار ، فاننا اذا نجحنا فى توجيه ارادتنا توجيهاً سليماً فى تحريك أحداث « الحاضر » فى اتجاه معين ، فقد نجحنا فى تحريك أحداث « المستقبل » فى نفس الاتجاه ، ما دامت العلة تتفاعل مع المعلول وجوداً وعدماً . وبالتالى فان ارادتنا ينبغى أن تعتبر عنصراً فعالاً فى تسلسل الأحداث ، ولا ينفى وجودها القول بأن الأحداث « المستقبلة » مسطورة رياضياً على لوحة الوجود منذ الآن ، بل منذ الأزل .

وفى هذا الشأن يقرر سير أوليفر لودج Oliver Lodge العالم الطبيعى المعروف ان « هناك فكرة تضىء لنا الطريق ، وهى أن الزمن مجرد أسلوب نسبى للنظر الى الأشياء . فنحن نتحرك فى وسط ظواهر بسرعة معينة ، ونفس هذا السير الشخصى للأمام يتم بأسلوب موضوعى ، كما لو كانت الأحداث تسير حتماً بنفس هذا الأسلوب الشخصى ، وبنفس السرعة بالضبط ، ومع ذلك فان هذا مجرد أسلوب للنظر الى الأمور .

وفى معنى من المعانى يمكن للأحداث أن توجد دائماً بالنسبة للماضى ، وبالنسبة للمستقبل أيضاً ، وربما نحن الذين نفد الى الأحداث ، وليست الأحداث هى التى تفد الينا . ويمكن أن يكون مفيداً لنا مثال شخص يركب قطاراً ، فان هذا الشخص اذا لم يمكنه أن يغادر القطار ، ولا أن يغير سرعته ، فان من المحتمل جداً أن يتصور المناظر كما لو كانت تتتابع أمامه فى الحدوث ، ويصبح عاجزاً عن أن يتصور أنها كلها موجودة من قبل » .

ويعنينا هنا بوجه خاص من رأى لودج قوله « وفى معنى من المعانى يمكن للأحداث أن توجد دائمـا بالنسبة للماضى ، وبالنسبة للمستقبل ايضا ، وربما نحن الذين نفد الى الأحداث وليست الأحداث هى التى تفد الينا ... » . فان فى هذا القول ما يفيد خضوع الأحداث الطبيعية لقانون العلية الطبيعية الذى يجعلها من المحتمل أن توجد دائما بالنسبة للماضى وبالنسبة للمستقبل أيضا ، وفى نفس الوقت خضوع سلوكنا — على نحو أو آخر ولمقدار أو آخر من حرية الاختيار — التى تجعلنا نفد الى الأحداث أو لا نفد اليها ، والتى تحدد لنا أيضا وقت الوفود ، وأسلوبه ، وأسبابه .

كأنى بأوليفر لودج يريد أن يذهب مذهب الفلسفة الرواقية التى تقول بالجبر فى الميتافيزياء ، وتستثنى الانسان من الجبر فى الأخلاقيات ، ولنا الى ذلك عودة فيما بعد . ولكن ينبغى أن يراعى أن العلم الحديث قد خطا فى هذا الشأن خطوات متقدمة بالنسبة للرواقيين باتباع أسلوب الدراسات التجريبية الخاصة للاحصاءات والمعادلات الرياضية فى شأن ملكة « التنبؤ بالمستقبل » .

هذا مع العلم بأن دراسة مدى القدرات التى قد يحوزها بعض الأشخاص على التنبؤ بأحداث المستقبل تنبؤاً صائباً ، أو مقارباً للصواب تجرى الآن على أوسع نطاق ممكن فى نطاق « الباراسيكولوجى » وذلك فى طريقه لمحاولة تحديد علاقة الانسان بالكون تحديداً أدق مما مضى ، وهى تتبع الأسلوب الرياضى فى معادلات الاحتمالات والصدفة . والنتائج الايجابية وفيرة وفرة تسترعى الانتباه ، وتستحق أن تنال نصيبها من العناية الشديدة .

وممن قاموا بها الدكتور أوجين أوستى Eugène Osty مدير « المعهد الدولى لما وراء الروح « Institut Métapsychique International الذى يقرر فى مؤلف له عنوانه « المعرفة فوق العادية » (١) « ان اثنى عشر عاما من التجارب الشخصية فى التنبؤات عن المستقبل على عدد ضخم من الأشخاص أعطتنى يقيناً مطلقاً أن ثمة كائنات انسانية يمكنها أن تتوقع أحداثاً فى حياة غيرها . وفى هذا الشأن لدىّ نفس درجة اليقين التى لدىّ عن وجود ما نسميه الأرض ، والشمس ، والكواكب ، والمعادن ، والنباتات ، والحيوانات » .

ومع ذلك فان أوستى يميل الى القول بأن المستقبل غير محدد ، وحيوى ، ومتذبذب ، وفى حالة بناء لا يتوقف .

كما يقرر الدكتور شارل ريشيه Charles Richet (جائزة نوبل فى الفسيولوجيا) بعد بحوث شاقة وطويلة فى موضوع استشعار الأمور المستقبلة « ان ثمة نتيجة ينبغى أن تستخلص من جميع هذه الوقائع الخطيرة أحياناً ، والتافهة أحياناً أخرى ، وهى نتيجة لا يمكن أن تنال منها انتقادات التفاصيل ، وهى أن استشعار الأمور المستقبلة حقيقة قد ثبتت وهى حقيقة غريبة ، بل مفارقة ذات مظهر خارق للعقل ، لكن الانسان مضطر فى النهاية أن يتقبلها .

---

(١) Connaissance Supra - Normale.

ولذا فان بعض الأشخاص يمكنه فى ظروف خاصة — لم يمكن معرفتها بعد — الانباء عن وقائع مستقبلة ، وأن يعطى هذا البعض تفصيلات دقيقة، ودقيقة الى حد انه لا يمكن تفسيرها عن طريق بعد النظر ، أو التعاصر الزمنى ، أو الصدفة » ...

وفى هذا الشأن يلاحظ الفيلسوف كامى فلاماريون Cammille Flammarion ان « الانسان يرى ما سيحدث على نفس نحو رؤية ما حدث . فاذا كانت الارادة ، والهوى ، والظروف ، قد ادت الى نتيجة اخرى ، فان هذه النتيجة الأخرى هى التى كان سيراها الرائى . ومن ثم فان رؤية المستقبل لا تنال من حرية الارادة كما لا تنال منها رؤية الماضى » .

كما يضيف فلاماريون قائلاً : « ان الوقائع التى كانت تبدو متعارضة بحسب ظاهرها يمكن تفسيرها الآن عن طريق معرفة الأشياء ، وارتفاع بالون امر طبيعى كسقوط حجر . فليكف اذاً الأخلاقيون عن الاعتراض بوجود بعض نتائج ضرورية محددة مقدماً كيما يرفضون قبول امكان حدوث تنبؤات صحيحة عن المستقبل مسلم بها وخضعت للرقابة ، فان التعارض محض أمر صورى ، وأن القدرية déterminisme ليست هى الحتمية»(١) .

* * *

ولعله مما يتفق مع هذه الحقائق — ولا يتعارض معها كما قد يتصور البعض خطأ — قانون عدم التحدد لهيزنبرج Heisenberg ، فان هذا القانون الرياضى يذهب — على مستوى الجسيمات الذرية وموجاتها — الى تعذر وصول عقل الانسان الى ادراك حقيقة الأمور بدقة مطلقة ، لأنه يحول دون ذلك وجود ظواهر مختلفة لابد أن تعترض طريق الوصول الى الحقيقة . وهذه الظواهر يتعذر البت فيها الا أن يكون البت عن طريق الترجيح أو الاحتمال فحسب ، ذلك الترجيح الذى لا يملك الانسان غيره حتى ولو كان باحثاً عن الحقيقة بدقة مطلقة ، ومهما بذل من جهد رياضى .

وهذا القانون ينفى النظرة الآلية للكون التى تعتمد على محض قانون السببية الخالصة كما فهمها نيوتن . وكان من آثاره أن بدأ يزعزع الاعتقاد فى مدارس الفيزياء المعاصرة فى صحة مبدأ « الحتمية الطبيعية » .

واذا كانت حتمية الظواهر الطبيعية المادية قد اهتزت الآن — رياضياً — فكيف يتأتى التسليم بحتمية السلوك الانسانى ، ونفى

---

(١) للمزيد راجع مؤلفنا « مفصل الإنسان روح لا جسد » طبعة رابعة ١٩٧٦ الجزء الثانى ص ٣٥٤ — ٣٧٠ .

النشاط الارادى المحكوم بعوامل متنوعة ، فى اطار الظواهر العادية أو الشاذة لهذا السلوك ؟ !

ومما قد يلتئم أيضاً مع نفس هذا الاتجاه ما نادى به العالم الطبيعى المعروف أدريان دوبس A. Dobbs من وجود بعدين زمانيين بدلاً من بعد واحد . وسبق أن تحدث آرثر ادنجتون A. Eddington وآخرون عن الكون ذى الأبعاد الخمسة : ثلاثة ابعاد مكانية وبعدين زمانيين « ولكن نظرية دوبس تتضمن تشذيباً وتدقيقاً بحيث تضع فى الاعتبار امكان التنبؤ وعدم التحدد بالنسبة للمستقبل فى فيزياء الكوانطا (الكم) .

وحسب هذا الرأى يتحرك سهم الزمان الذى يتقدم على طول البعد الزمانى الثانى عبر عالم احتمال بدلاً من عالم جبرى . وهو فى حركته أقرب الى الموجة منه الى السهم . ولكن أهم ما فى فرض دوبس هو محاولته تقديم تفسير فيزيائى للتخاطر Telepathy والتنبؤ Precognition ، وهى محاولة أكثر اتقاناً من أية محاولة أخرى سابقة .

وجوهر رأيه بالنسبة لموضوع التنبؤ هو أن استباق احداث المستقبل يتبع البعد الزمانى الثانى ، فى حين أن الاحتمالات الموضوعية تؤدى الدور نفسه كعلاقات سببية فى الفيزياء التقليدية . ويقترح دوبس — بنص حديثه — بعداً زمانياً ثانياً يتضمن الاحتمالات الموضوعية لنتائج المستقبل ويحتويها كعوامل تنظيمية متواجدة معها ، تنزع الى المستقبل أو تدبر مقدماً المستقبل بحيث يقع على نحو متميز . وميزة هذا الفرض تجاوز المعضلة المنطقية القديمة التى تقول ان المعرفة المسبقة عن حدث مستقبل تتضمن امكان التدخل فى ذلك الحدث وهو ما يبطل المعرفة المسبقة .

ويستخدم دوبس مصطلح « النظرة المسبقة » Pre-Cast بدلا من المعرفة المسبقة اعتقادا منه أن ذلك المصطلح لا يشير الى نبوءة بل الى ادراك للعوامل الاحتمالية فى نسق تسير به نحو وضع مستقبلى معين . بيد أن هذه النظرات المسبقة لا تستند الى التخمين ولا ترتكز الى استدلالات عقلية نظرا لأن « العوامل التنظيمية للنسق لا يمكن ملاحظتها أو استنتاجها .

وانما تنتقل المعلومات الخاصة بها الى الذات عن طريق رسل افتراضيين يسميهم دوبس بوزيترونات Psitrons وتنشط فى بعده الزمانى الثانى . انها جزيئات ذات صفات مروِّعة ، ولكنها ليست مروِّعة اكثر من النيوترين (١) Neutrin الذى حدثنا عنه بولى ، أو الالكترونات

---

(١) الكترون ذو شحنة إيجابية ، أو ضد الكترون Anti-electron

غير ذات الكتلة التى قال بها ديراك ، أو الكترونات فاينمان التى تتحرك الى الخلف فى الزمان ، وهؤلاء هم العلماء الذين حصلوا جميعا على جائزة نوبل » (١) .

التفاعل لا يلغى الحرية

وبهذا الشكل لا يمكن أبداً القول بأن واجب الاتساق مع نواميس الحياة يلغى بذاته حرية الاختيار ، ويؤكد بذاته عبودية الانسان لهذه النواميس بصفة مطلقة على النحو الذى ذهب اليه أنصار الجبرية . وهذا القول يكون صحيحاً بلا ريب اذا لم نسلم بأن حرية الانسان فى الاختيار تعد بذاتها ناموساً أساسياً من نواميس هذه الحياة التى لا تتوقف أبدا ولا تعرف أبدا فواصل الزمان والمكان . بل ناموسا يعمل وراء الكثير من أحداث الحياة التى تبدو لنا غامضة غير مفهومة ، ويعمل بنشاط أكثر بكثير مما قد يبدو لعقولنا الواهنة . ويكفى فى تقدير هذه الحرية أن نراعى أنها ليست هبة الطبيعة لنا كما يقال أحيانا ، بل لقد انتزعناها انتزاعاً من مخالب الطبيعة عن طريق الكفاح والألم المرير خلال دهور ودهور .

أو بعبارة أخرى اننا حصلنا على الحرية عن طريق الحرية ، وعن طريقها أيضا تنمو فينا هذه الحرية وتنمو فيها ، وننكر وجودها ، ونداقع بحرارة وايمان عن هذا الوجود ، فننجح ونخفق كما ننجح ونخفق فى كل مسالك هذه الحرية ، ودروبها ويالها من مسالك لا تنتهى ودروب .

وسواء انجحنا أم اخفقنا فى ارتياد مسالك هذه الحرية ودروبها الوعرة ، فلا النجاح ولا الاخفاق يصلح دليلا بذاته لاثبات الحرية أو لنفيها، الا اذا تجاهلنا تماما وجود النواميس الطبيعية الواعية التى تعمل من وراء هذه الحرية وعن طريقها ، كما تعمل الحرية من ورائها وعن طريقها . فهذه النواميس الواعية لا يمكن أن تكون أداة طيعة فى يد هذه الحرية ،

---

(١) عن مجلة « العلم والمجتمع » التى تصدر عن مجلة رسالة اليونسكو عدد ١٩ (يونية ـ أغسطس ١٩٧٥) بعنوان « العلم والظواهر الخارقة » ص ١٣ . ويقرر نفس المرجع أن العقل المحايد يذهب إلى الاعتقاد بأن النيوترينات ذات نسب بالأشباح — وهو العقل الذى لايرفض وجودها . وليس هذا القول مجرد استعارة لفظية ، ذلك لأن افتقار النيوترين للخصائص الفيزيائية العيانية فضلا عن طبيعتها شبه الأثيرية ، كل هذا شجع التفكير النظرى بشأن امكان وجود جزيئات أخرى تكشف لنا عن الحلقة المفقودة بين المادة وبين العقل (المرجع السابق ص ٩ — ١٠) .

الا اذا أصبحت هـذه الحرية بدورها أداة طيعـة فى يد هـذه النـواميس الواعيـة .

وتحضرنى فى هـذا الشأن قصة فتى صغير كان يدعو بحرارة وايمان الى الله أن يجعل من باريس عاصمة لألمانيا ، ومن روما عاصمة لاستراليا . . . فلما سأله والده عن سر هذا الدعاء العجيب أجابه : لأنى ذكرت ذلك اليوم فى امتحان الجغـرافيا ، واذا لم يتداركنى الله برحمتـه سأرسب فيـه حتما !! . . . هكذا الشأن معنا أيضا نحن الراشدين البالغين ! اننا نريد من الله أن يأتمر بأوامرنا أو ان شئت نريده أن يصغى لتوسلاتنا جيدا ، وننسى اننا فى الوقت الذى نتوسل فيه مثل فتانا الصغير لكى تصبح باريس عاصمة لألمـانيا ، وروما عاصمة لاستراليا ، يتوسل العـالم كله لكى تظل باريس — كما هى — عاصمة لفرنسا ، وروما — كما هى — عاصمة لايطاليا !!

فهل من حقنا اذن ان نتوقع الاستجابة دائما من نواميس الحياة لكى تغطى أخطاءنا ؟ ! وان تحمينا من عواقب اخفاقنا وقصـورنا ؟ ! واذا لم تفعل لتعارض هذه التغطية ، وتلك الحماية ، مع نواميس أخـرى عديدة لا حصر لها ، ولها أهداف أعمق مما تريده توسلاتنا الخرقاء فهل من حقنا أن ننكر وجودها ، وأن ننكر أيضا حريتنا ونقول اننا حتما مجـرد أدوات صماء تسيرها طبيعـة هى بدورها صـماء بكماء لا وعى لهـا ولا رحمـة فيها ؟ ! . . .

ومن الواضح انه حتى وان كان الايمان بالحرية يثبت دعائمها ويوسع نطاقها الا أن نواميس الحياة لا يعنيها كثيرا أن نـسلم بهـذه الحرية أو أن ننكر وجودها ، بل يعنيها ان نحوزها ، وأن نتصرف بوصفنا احرارا حتى ولو انكرنا هذه الحرية بأفواهنا . وذلك لأن هذه النواميس تسعى الى تطور عقولنا عن طريق النضال الحكيم من اجل هذه الحـرية نفسها . فالعقـل والحرية متلازمان اذن ، وهما أسمى وسائل هذه الحياة ، وأسمى أهدافها أيضا . . . فلماذا نسخط على الحياة اذن أو نضيق بها ذرعا ؟ !

ولا ينبغى أن يفوتنا انه اذا كان العقل والحرية متلازمين دائما ، فان الألم والحرية يجمعهما نفس التـلازم . فنحن عنـدما نستخدم حريتنا فى الاختيار استخداما صائبا او خاطئا نتألم لأننا نبذل جهدا عقليا فى الاختيار . جهدا قد يكون واعيا أو غير واعٍ ، وقد يكون يسيرا أو جسيما ، لكنه على اية حال جهد واقع تحترق له خلجات نفوسنا ولو كنا فى غمـرة السعادة ، وفى قمـة النشوة لهذا الاختيار .

وحتى لو ظهـر لنا فيما بعـد أن اختيارنا كان فى محله تماما ، ولم يخطئه التوفيق ، فان الجهد الذى بذل فيه قد تم تسجيله فى خلجـات

اللاشعور ، وهذا التسجيل يلعب دوره فى انماء الذات ، وتطور العقل ولو على الأمد البعيد . واذا كان الجهد الصائب يحدث هـذا الأثر فمن باب أولى يكون دور الجهد الفاشل أعمق أثرا ، واخطر قيمـة فى تطـور العقل ، وفى نمو الذات . فبالألم اليسير يتطور العقل تطورا يسيرا ، وبالألم الجسيم يكون التطور أكثر جسامة ووضوحا بشرط أن تعرف الذات كيف تتعظ من الألم بدلا من أن تتمرد عليه وتكابر فى حقيقة مصدره ودواعيه .

وليس من المتصور بسهولة أن ينسب كل متألم علة هذا الألم الى سوء اختياره الخاص ، فان من الآلام ما يبدو بعيدا كل البعـد عن دائرة حرية الاختيار ، ولكن يلزم للمتألم هنا قدر محتوم من الايمان بأن وراء كل ألم قدر محتوم من العدالة ، ومن المنطق ، ومن الهدف ، وأيضا من عناصر تلطيف هذا الألم لو احسنا الايمان بكل ذلك ، وما أعسره من ايمان (١) .

ولعل التدين النقى يلعب هنا الدور الأكبر ، وهو دور رائع لا يمكن أن ينكره علم ، ولا أن يتدخل فيه عرفان كيما يلغى فيه رسـالة الايمان . ولعـل لتحقيق هذا الهدف قبـل غيره قال وليـام جيمس الفيلسوف الأمريكى المعروف « أحب الله واخدمه » . كما نصح نفس الفيلسوف كل متألم وكل مريض أن ينطق فى نفسه بمثل هـذه العبارة « اننى أحيط نفسى بدرع من المحبة ، فلا يمكن أن يبقى بداخلها شىء ، ولا يمكن أن يخترقها من الخارج شىء سوى المحبة الالهية » .

* * *

ولأن تطور العقل هو وسيلة ارتقاء الحياة وأسمى أهدافها فان هذا الوجود المـادى يكون أمرا لا غنى عنه ، لأنه بما فيه من قيود يهبنا المزيد من فرص النضال الحكيم لأجل العقل والحرية ، وبالتـالى المزيد من فرص الظفر بالعقل والحرية . لكن هذا الوجود المـادى لا يمكن أن يكون هو غاية الحياة ، لأنه لا يمكن أن يوفر للحياة أقصى غايات العقـل والحـرية التى تصبو اليها . ومن ثم فلا يمـكن أن تنتهى الحيـاة بالموت بمعنى التلاشى أو الفناء ، وان جاز أن تنتهى بالموت بمعنى التطور والارتقاء .

ومن ثم فان أى كلام فى الجبر والحـرية يتجاهل نواميس الألم ، والنضال ، والحياة ، والخلود والتطور ــ هذه النواميس التى تعيش فيها كل قطرة من دمائنا ، وكل جزىء من جزيئاتنا وذراتنا ــ انما هو يتجاهل كل العناصر اللازمة للفصل برأى صائب فى هذا الموضوع الخطير الذى قلت

---

(١) للمزيد عن رسالة الألم في الحياة راجع ما ورد فى « مفصل الإنسان روح لاجسد » طبعة رابعة الجزء الثالث ص ٢٣٨ — ٢٦٠ .

فى التمهيد له انه يمثل فى الواقع - وقبل كل شيء آخر - موضوع مصير النفس الانسانية بكل ما يرتبط بهذا المصير من مباحث علمية وعقيدية وفلسفية مفرطة فى خطورة دورها فى الحياة ... فهل هناك ما هو اخطر منها فى تحديد مصير هذه النفس التى تمثل اثمن شيء فى الوجود ؟ !

واذا فهمنا هذه النواميس على حقيقتها - وسلمنا بصحتها لانها صحيحة - فقد وضعنا أقدامنا بثبات فى الطريق الصحيح للحرية مهما كان وعرا . ومن يضع قدميه بثبات فى هذا الطريق لا يحتاج لمن يحاول أن يذكره دائما بأنه حر فعلا ، وبأنه مطالب بأن يحافظ على حريته ، وبأن ينميها مثلما هو مطالب بأن يحافظ على حريات الآخرين وينميها عن طريق الاحساس المتزايد بها وما تقتضيه من مسئوليات نامية . وهذه المسئوليات النامية لا يصلح التشريع الوضعى لتنظيمها الا بمقدار ما يسمح التشريع الطبيعى بهذا التنظيم . وما التنظيم فى النهاية سوى مرآة تعكس مدى تطور العقل والحرية بحسب ظروف الزمان والمكان منسوبة الى ظروف أخرى تقع وراء ما نعرفه عن معنى الزمان والمكان .

* * *

والى جانب ذلك كله ، بل قبل ذلك كله ، ان هذا التنظيم مرآة تعكس مدى تطور الفضيلة الحقة فى النفوس ، وهو لا يمكن فصله عن مدى تطور العقل والحرية لأنهما هما اللذان يصنعان الانسان المسئول خلقيا المقدر حقيقة لمدى مسئوليته ازاء نفسه وازاء الآخرين . وهذا الانسان من الجائز أن تطالبه بمقتضيات الخير والفضيلة التى لا يمكن ان تطالب بها انسانا آخر لا يريد أن يشعر ان له ارادة حرة عليه أن يستخدمها فى توجيه تصرفاته نحو المزيد من الخير والفضيلة فى ايمان حقيقى بما يقتضيه التوجيه من تضحيات ضخمة ، وفى اصرار نبيل عليها .

والانسان يشق دائما طريقه فى الظلام الدامس وبين الأشواك الكثيرة ، لكنه يمكنه أن يصل - عن طريق النضال المتواصل - الى تحقيق ذاته تدريجيا والى انماء هذه الذات . وبعد التعثر والسقوط مرارا وتكرارا قد يصل الى بعض السيطرة على نزواته وضعفاته ، ويصل بالتالى الى حيازة بعض القوة الأدبية التى هى قوة الروح التى تضيء له بعض طريقه وتجتث له بعض اشواكه . لكن النضال الحكيم يظل مع ذلك لازما لتهيئة الذات الى وجود أرقى من سابقه ، وذى أساليب أعدل منها وأكمل فى العقل وفى الحرية ، وذلك بمقدار قدرة هذه الذات على المزيد من الاتساق الصحيح مع أسمى نواميس العقل والحرية التى تسيطر على سير الأحداث فى نهاية المطاف ، وهيهات أن تكون للمطاف نهاية فى هذا الوجود الذى لا يعرف العلم له حدودا .

التفاعل ينفى التعارض

فكم هو عجيب أمر هذه الحياة ! ... انها لا تختلف شيئا عن الحب الذى قال فيه طاغور — فيلسوف الهند العظيم — انه « لا تتنافس فيه العبودية والحرية ولا تتعارضان ، بل تلتقيان فيه وتتآلفان ، لأن الحب يستعبد بقدر ما يحرر ، وان حاجة النفس الى العبودية لا تقل عن حاجتها الى الحرية ، وأن من أسمى معانى الحب أن يخضع للقيود ويرضى بالحدود ، كما أن من معانيه السامية أن يحطم الأغلال ويحلق فى الآفاق بعيدا عن كل سد وحاجز ، الا أن العبودية فى الحب مجد سام كالحرية ، او ليس يسبر غور الحب بما يحتمل المحب من ذل وعبودية ؟ » .

وهكذا الحياة أيضا : ان من أسمى معانيها اجتماع هذه القدرة الارادية على الخضوع لقيودها مع القدرة على تحطيم نفس هذه القيود ، اى اجتماع هاتين القدرتين اللتين قد تبدوان متناقضتين بحسب الظاهر لكن لا تناقض حقيقى بينهما لأنهما لازمتان معا لتقوية الروح والارادة والادراك فى الحب كما فى الحياة ، اذ لا انفصال بين الحب والحياة » .

ولذا يقول طاغور أيضا « قد لا يكون من تحب شخصا جميلا أو مفيدا أو صالحا ، ولكنه حقيقة ثابتة لنا فلا نستطيع أن نصرف نظرنا عنه . وهذه هى الحرية الحقيقية ، الحرية التى تقوم على معرفة حقيقة ثابتة كحقيقة وجودنا . ولذلك يحب الوالد ابنه لأنه يرى فيه صورة من نفسه ، يرى فيه ذاتيته وقد اتسعت واتخذت شكلا جديدا . ولذلك نجد نفوسنا أحرارا فى جماعة من الخلان ، وغير أحرار حينما نكون فى جماعة من الأغراب . وعمل الآداب والفنون هو جلاء هذه الحقيقة فى كل ما يحيط بنا فننال بجلائها حريتنا ... (١) » .

* * *

فلا محل مطلقاً للقول بالتعارض بين التسيير فى معناه العلمى هذا والتخيير الا اذا صح امكان القول بالتعارض بين القطبين الكهربائيين السالب والموجب ، مع أن أحدهما يكمل الآخر ، وكل منهما لازم للآخر ، واجتماعهما معاً لازم لأى نشاط كهربى ، كما أن اجتماع التخيير والتسيير معاً لازم لأى نشاط ارادى فى هذا الوجود غير المحدود ، وأياً كان مصدر الارادة بين القوى العاملة فيه ، سواء أكانت تنتمى الى عالم الشهادة ، أم الى عالم الغيب ، وسواء أكانت تنتمى الى مستوى الانسان فيه ، أم الى مستوى أسمى منه أم أدنى .

---

(١) عن « طاغور » للدكتور جميل جبر ١٩٥٨ ص ٢٨ ، ٧٥ .

والفصل بين دور التسيير ودور التخيير فى هذا المستوى هو امر من صنع مداركنا القاصرة فحسب ، تشعر به كما تشعر بانعزال فى الاحساس بالمكان عن الاحساس بالزمان ، فيبدو لنا المكان مصدراً لتقييد حركتنا ، ويبدو لنا الزمان مصدراً لاحساسنا بمضى الوقت ، وبسيرنا نحو الفناء . وذلك مع أن الطبيعة لا تعرف الا حرية الحركة ، والا القدرة على البقاء . فهى لا تعرف مكاناً يقيد نشاطها ، ولا فناء يتهدد وجودها . اى لا تعرف زماناً ولا مكاناً ، ولا كياناً حقيقياً لهما .

ولذا لاحظ بحق الفيلسوف العظيم هيجل Hegel (١٧٧٠-١٨٣١) « أن العقل الخالق ، كالعقل المتصور فى الانسان ، يبدأ بما هو اكثر تجرداً واقل ادراكاً ، أى بالمكان والمادة . المكان موجود وغير موجود ، والمادة شيء وليست شيئاً ، مثلهما مثل الوجود فى راس المنطق . وهذا التناقض هو مبدأ التطور الطبيعى والقوة الدافقة . وهو ينحل فى « الحركة » التى تقسم المادة الى وحدات متمايزة وتكون منها السماء . ان تكوين الأجرام السماوية بمثابة الخطوة الأولى التى تخطوها الطبيعة فى طريق « التشخص » . توزع المادة وانتظامها فى السماء يمثلان مقولات الكم . والنزوع المنبث فى الطبيعة يبدو فى الجاذبية التى تحقق فكرة التناسب وتجعل من العالم جسماً حياً . السماء مجتمع ابتدائى يشبه من بعيد المجتمع الانسانى .

وتتنوع المادة تنوعاً كيفياً فيظهر النور تعارضه الحرارة ، فينحل هذا التعارض فى الكهرباء ، فيظهر من الكهرباء الكيمياء بعناصرها المتقابلة ، فتتفاعل هذه العناصر ثم تأتلف فى المركبات . فعلما الطبيعة والكيمياء يدرسان الاستحالة الباطنة والتغير الجوهرى .

ثم تظهر من القوى الفيزيقية والكيميائية الكائنات الحية التى هى مجاميع مركزة . لابمعنى أنها وليدة المادة والآلية فحسب ، ولكنها وليدة تطور المثال أو الروح بواسطة المادة ... » (١) .



هيجل

وهو فى نفس هذا الاتجاه يرى أيضاً « أن الأساس الأول للوصول الى الحقيقة هو الاعتراف باتحاد الاضداد وانسجامها ... وان كل اثبات يتضمن نفياً ، وكل نفى يتضمن اثباتاً . وهو يطبق قانونه هذا

(١) من كتاب « تاريخ الفلسفة الحديثة » للدكتور يوسف كرم طبعة ١٩٦٢ ص ٢٧٨ ، ٢٧٩ .

على كل موضوع بغير استثناء ، ولو سلمنا به معه لانقلبت نظرتنا للحياة رأساً على عقب ، فقانون التناقض الذى يقول به المنطق الشكلى القديم ، ذلك القانون الذى يقرر أن الشيء يستحيل أن يكون والا يكون فى واحد ، يجب عليه الآن أن يزول من أجل حقيقة هيجل العليا التى تنسجم فيها المتناقضات والتى تذهب الى أن كل شيء يكون موجوداً وغير موجود ؛ فلا حقيقة الا لمجموعة أجزاء متحدة فى كل ، ولا بد لكل جزء من الاتصال بذلك الكل لكى يكتسب صحته ، لأن الشيء اذا اعتزل وانفرد ضاعت حقيقته ، وكل شيء مرحلة فانية زائلة توصل الى غيره » (١) .

هذا ما يقرره هيجل فيلسوف القانون ، بمقدار ما هو فيلسوف الأخلاق والمنطق والروح : « والذى أقام فلسفة للقانون بعامة فى غضون فلسفته بأكملها . وعن هذا الطريق استطاع فكره الفلسفى أن يتشرب روح تأملاته القانونية ، وأن يحمل طابعها وصبغتها فى فكره عند تنقله بين كافة الأجواء والأرجاء . أو بعبارة أخرى أمكن هيجل أن يتأثر تأثراً كاملا بفكره القانونى وهو يخوض جوانب فلسفته الشاسعة المترامية الأطراف . واعتاد هيجل أن يقول ان الحق أو القانون قوة ، بمعنى أن ما هو عقلى يجب أن يسود دائما وأن الشيء العملى يتحقق فى النهاية .

ولهذا السبب نفسه أمكن هيجل أن ينبه بوضوح وتميز الى المعنى الذى تطور اليه التفكير القانونى أو فلسفة التشريع بعد وفاته . ولا نكاد نجد فى فلسفة هيجل جانبا أحدث من التأثير الواضح القوى مثل ما أجراه هذا الجانب القانونى على الفكر من بعده . ولا نستطيع أن نفهم بحال فلسفة كارل ماركس أو لاسال Lassalle بدون رجوع الى مصادرها فى هذا الجانب من جوانب فلسفة هيجل ... (٢) » .

* * *

فالتسيير بمقتضى نواميس الطبيعة ، وهى لا تخرق أبدا ، والتخيير بمقتضى الارادة العاملة الحرة التى قد تعارض هذه النواميس ، قد يمثلان صورة من التناقض الظاهرى الذى لاحظه هيجل ، كما لاحظه من قبل بعض الفلاسفة الآخرين مثل كنط ، ونشته ، وشلنج فى نواميس الحياة . هذا التناقض الذى ينحل فى أمر جديد ، فهو تناقض حسى ولفظى فقط كالقول بأن المكان موجود وغير موجود ، المادة شيء وليست شيئا .

(١) من كتاب « قصة الفلسفة الحديثة » للأستاذين أحمد أمين وزكى نجيب محمود ١٩٦٧ ص ٢٤٢ .

(٢) عن كتاب « هيجل » للدكتور عبد الفتاح الديدى ١٩٦٨ ص١٨٢ وراجع ماسبق عن هيجل فى ص ١٤٢ ، ١٤٣ .

فهما موجودان فى مستوى معين للوجود غير موجـودين فى مستوى آخر له ، لأنهما فى واقع الأمر متداخلان تماماً فى حقائق الطبيعة حسـبما وصلت اليه الفلسفة عن طريق الالهـام من قـدم ، ثم أثبتته الرياضـة الحديثة ، وبخاصة نظرية النسبية فى اهتدائها للبعد الرابع الذى يندمج فيـه الزمان مع المكان فى حقيقة كونية واحـدة تمثل أسـلوب الحيـاة الحقيقى (١) .

ومثل ذلك يمكن أن يقال عن احساسنا المنعزل بالمـادة عن الفراغ ، مع أن المـادة أصبحت تمثل الآن فراغاً أثيرياً ، والفراغ الأثيرى أصـبح يمثـل مادة حقيقية (٢) . ومثله يمكن أن يقـال عن احساسنا المنعـزل بالحركة عن السكون مع أنهما متداخلان معاً ، وما يبدو لنا صلباً ساكناً كالمـادة الصلبـــة متحـرك فى حقيقته فى صـــورة أمواج أو اهتزازات Vibrations .

فاجتماع الزمان بالمـكان ، واجتماع المـادة بالفـراغ ، واجتماع السكون بالحركة ، كل ذلك لازم لنجاح الحيـاة تماماً كاجتماع التسيير بالتخيير ، ولا محل للفصـل بينهما فى نواميس الحياة ، ولا لأن نتصور أن بينهما تضارباً محتوماً . فلا ينفى ايهما الآخر اذاً بل يكمله ويتداخل فيه ، حتى وان ظهر لحواسنا القاصرة أن ثمـة تضاربا بينهما فانقسـم الفلاسفة بوجه عام الى مؤمن بالتخيير وآخر مؤمن بالتسيير وبدا لعـدد منهم انه لا محل لامكان التوفيق بينهما .

نفى القـدرية المطلقة

اما القول بالقدرية المطلقة أو بالجبرية ، فانه فضـلا عن تعارضه مع وضوح دور الارادة فى الكثير من تصرفات الانسان وضوحاً لا يحتاج الى كبير عناء فى استظهاره وفى اثباته ، مهما تفاوت الرأى فى مداه ، فهو يبدو مذهباً غير عادل ولا خلقى ، متعارضا تماما مع ما نلمسه من قيـام الكون على نواميس عادلة خلقية (٣) .

وينفيه ايضاً بطريقة عملية ــ معملية ــ ما ثبت من أن العقل يمكنه أن يؤثر فى المـادة تأثيراً مباشراً ، فمقتضى ذلك بالضرورة أن العقل أسمى من المـادة ، فهـو القـوة الكامنة وراء المـادة ، وهو موطن الحـركة والحرية . فهو اذن نشيط متطور ، بل هو العنصر الايجابى للحياة ، حين

---

(١) للمزيد راجع ما ورد فى « مفصل الإنسان روح لاجسد » طبعة رابعة ١٩٧٦ . الجزء الثانى ص ٣٤٥ — ٣٥٤ .

(٢) المرجع السابق ص ٢٠٠ — ٢٢١ .

(٣) المرجع السابق الجزء الثالث ص ٢٦٣ — ٣٠٨ .

لا تمثل المادة الموات سوى عنصرها السلبى ، ولذا كان بمقدوره — عن طريق الارادة — أن يوجه أحداث المادة وما وراء المادة . وذلك يتفق تماما مع ما ثبت أيضاً من أن المخ نتاج للعقل ، وليس العقل نتاجاً للمخ (١) .

فتيارات العقل الانسانى توجه اذا توجيهاً مباشراً عواطفنا وانفعالاتنا ، كيما ترسم لنا خطوط أحداثنا فى حياة المادة وما وراء المادة ، ومشاعر العقل الكونى العام هى اذاً بمثابة نواميس أزلية ترسم خطوط الحياة . أما مشاعرنا فهى قوى دافعة لأحداث حياتنا السعيدة بقدر اتساقها مع هذه النواميس الأزلية ، ولأحداث حياتنا الشقية بقدر انتفاء هذا الاتساق .

ومن ثم كانت المشاعر والأفكار هى أثمن ما تعرفه الطبيعة من حقائق الوجود ، ما دامت هى القوى المحركة لأحداث الحياة خيرها وشرها معاً . وكان نقاء المشاعر والأفكار هو أثمن ما ينبغى أن يتطلع اليه أى تعليم خلقى يستحق هذا الاسم ، وأسمى ما ينبغى أن تصبو اليه الذات الانسانية فى كل زمان ومكان . فشعور السلام يولد سلاماً فى النفس وخارجها ، وشعور البغضاء يولد حرباً وشقاء للنفس وخارجها ، أية كانت البواعث والأسباب . وفى كل ذلك ما ينفى مذهب التسيير المطلق ، ويعزز حرية الاختيار فى نطاق التقيد بالاتساق مع نواميس الحياة الأزلية ، التى تركت لنا حرية الزرع وعليه يتوقف — أيضاً — نوع الحصاد .

* * *

وهذه الحرية المحكومة بنواميس الحياة أعتقد أننى قدمت لها من الأسانيد الفلسفية ما يكفى ، وقد تخيرت فى عرضى لها أن أتجه اليها من زوايا مؤدية رأساً الى ما اقتنعت بصحته منها ، ومن وجهات نظر بدت أنها جديرة بالالتفات أكثر من غيرها لأنها أقرب الى الصواب من غيرها . وقد سقت الى جانبها بعض التأملات التى بدت لازمة للربط بين شتى أجزاء هذا الاطار الذى يظهر أكثر التئاماً من غيره مع الطبيعة الروحية الحقة للانسان ، وللحياة بوجه عام كما اقتنعت بها بعد لأى وطول عناء .

وعندما أتحدث عن الطبيعة الروحية الحقة للانسان — وللحياة بوجه عام — كحقيقة وضعية فاننى أقدر جيدا كم يساوى هذا الوصف الخطير . وهو قد يمثل عند بعض القائلين مجرد قول لم يكبدهم عناءً على الاطلاق ، أما عندى فهو يمثل خلاصة بحوث واصلها علماء وفلاسفة وضعيون كبار

---

(١) المرجع السابق . الجزء الثانى ص ٩٢ — ١٠٧ ، ١٢٥ — ١٩٨ .

استمرت لمدة تتجاوز قرنا وربعا من الزمان تحت اشد الأساليب الناقدة التى لا ترحم ، والمتحررة من كل قيد الا رغبة الارتباط بالحق وبالواقع فى أخطر ما يتصل بدراسة الذات الانسانية من أمور البقاء او الفناء ، والتى انتهت الى التسليم بأزلية الوجود كحقيقة وضعية مقررة ، لا ينازع فيها الآن الا الجهال واشباه العلماء .

على أنه مع الاقتناع بأزلية الوجود ، وببقاء الشخصية بعد الموت لا تبدو الحياة الحاضرة أكثر من حلقة واحدة فى سلسلة من وجود لاينقطع . وبذلك تتسع دائرة حرية الاختيار الى مدى يكاد يبدو بلاحدود؛ وتتراجع — ولو بعد حين — كثير من القيود الراهنة المتصلة بالبيئة ، والميراث ، وفى الجملة بظروف الزمان والمكان ، التى قد يتعذر تعليلها — عند التسليم بقانون ارتباط الأسباب بمسبباتها — الا عن طريق التسليم بهذه السلسلة المتصلة الحلقات من الوجود والتى قال فيها طاغور : « اليست الشمس عينها تطلع غدا لتغرب ، ثم يتجدد شروقها وغروبها على غير انقطاع وتبديل ؟ كذلك نحن نطلع ونغيب ولكننا أبدا باقون فى اللانهائية الشاملة كل الوجود » .

ومن المتصور بسهولة ان يكون مبدأ التطور محايداً من الناحية الخلقية amoral . وهذا هو الناموس الذى يحكم الحياة قبل وصولها الى مستوى معين ، والذى يحكم مثلا تطور الحيوان والنبات . لكن ينبغى للتطور متى وصل الوعى الى مستوى معين من النماء والارتقاء أن يتخذ موقفاً ما قد يكون خلقياً وقد يكون غير خلقى . أو بالأدق موقفاً قد يغلب فيه فى الجملة أحد الاتجاهين على الآخر ، وهذه هى مرحلة الانسان وما قد يعلو الانسان من كائنات واعية .

والخيار بين احد هذين الموقفين يمثل مدى حرية الاختيار التى تميز الوعى الانسانى عن وعى الحيوان الأعجم(١) . وهنا لا تبرز حرية اختيار مطلقة ، فلو افترضنا انه امكن لأى كائن واعٍ أن يختار لنفسه اتجاهاً مخالفاً على طول الخط للأخلاق فان هذا الكائن لا يمكن أن يسير الى مالا نهاية فى هذا الاتجاه . بل سيأتى وقت تنهار فيه حتماً ارادة مقاومة النواميس الخلقية للحياة ، لكى يبدأ الكائن فى تغيير دفة أفكاره ومشاعره ، ولو ببطء شديد وبمشقة بالغة ، الى الاتجاه الآخر .

---

(١) وهذا القول لايعنى بالضرورة نفى كل حاسة خلقية عن الحيوانات بوجه عام ، لأن لبعض الحيوانات الراقية معالم باهتة من هذه الحاسة ، كما أن لبعضها إلهامات فطرية فى شئون الطعام والجنس ، وفى مواجهة الأخطار قد لا تخلو من إحساس خلقى محكوم بسلطان الغريزة أكثر منه بسلطان العقل ، أو التقاليد الاجتماعية التى قد تلعب دوراً ملحوظاً فى توجيه الحاسة الخلقية عند الإنسان .

والموقف غير الخلقى ، مهما قصر مداه أو طال لا يرتب الشقاء الفورى المحتوم لصاحبه ، والا لما كان هنالك أى قدر من حرية الاختيار عنده . بل يمكننا ان نتصور وعياً شرساً شريراً ، بل موغلا فى الشراسة والشر لكنه سعيد كل السعادة بحالته ، متصور فيها الانتصار الكامل لارادته الخاصة التى لا يمكن الا أن تبدو له راقية وخلقية ، ومبررة تماماً فى جميع نوازعها وخلجاتها .

لكن هذه السعادة هى من النوع الزائف الذى لا يلبث أن يسقط عنه القناع لكى يتكشف عن كل صور الخيبة المرة التى تحمل صاحب الوعى على تقصى أسبابها الدفينة فى خلجات سلوكه الخاص . وهنا يبدأ الوعى يبحث عن سبيله الوعر الطويل الى السعادة الحقيقية — بعد الوهمية — عن طريق محاولة الاتساق مع بعض النواميس الخلقية للحياة التى تقع وراء أى تطور فى الطريق السوى .

ولا يكون ذلك الا اذا بدأ الوعى يعرف كيف يسيطر على قوة الغريزة ، وهذا غير متصور الا اذا بلغ الوعى طور الانسان العاقل اليقظ الضمير الذى هو أسمى الكائنات الحية على مستوى المادة ، ولعله أدناها على مستوى الروح . وهكذا تتراجع تدريجياً وفى بطء شديد القيود التى ترد على حرية الاختيار من ناحية النواميس الخلقية للحياة .

ولكن تراجع بعض القيود التى تحد من حرية الاختيار تراجعاً تدريجياً بمقدار نمو هذه الارادة ليس معناه احتمال زوال هذه القيود بالكلية فى المستقبل . فهى قد تتسع دائرتها ، وقد تتخذ لها أوضاعاً متجددة تناسب الحياة فى أطوارها المتجددة . فالحياة تتطور مثلا بتطور الانسان من الطفولة الى الشباب ، ثم الى الرجولة ، فالشيخوخة . وفى كل طور منها نجد ان حرية الاختيار عرضة لأن تتسع فى جملتها ، أو لأن تضيق ، أو لأن تتسع من جانب وتضيق من آخر ، بحسب طبيعة القيود التى قد ترد عليها ، وبحسب مدى قوتها .

وهذه القيود مستمدة من سلطان نواميس الطبيعة التى قد تغير اوضاعها أو اشكالها ، اما زوالها كلية فهو أمر غير متصور ، لأنه من غير المتصور أن توجد طبيعة بغير نواميس طبيعية ، كما أنه من غير المتصور ان توجد ارادة انسانية بغير وجود دائرة معينة لنشاطها ، أو أن توجد حواس بغير وجود مدركات تدركها هذه الحواس ، وسواء أكانت هذه المدركات عقلية أم مادية .

فالطبيعة قد تغير شكلها لكنها لا يمكن أن تغير موضوعها . ولهذا كانت النواميس المعروفة فى علم الفيزياء أو الكيمياء أو الفلك ... ثابتة

لا تتغير ، أما نواميسها غير المعروفة فمن المحال سبر كنهها لكن ليس من المحال القول بأنها موجودة ، وأنها تخالف النواميس المعروفة ، وأنها تعمل فى خدمة نفس الهدف السامي الذى تعمل فى خدمته النواميس المعروفة ، وأن لها بالتالى دورها كما أن للارادة الانسانية دورها فى اطار هذه النواميس التى تحكم التطور خلقياً وبيولوجياً .

فنمو دور الارادة الانسانية متوقف على مدى قدرتها على الاتساق الصحيح مع الأهداف الخلقية للحياة الروحية ، وهى الحياة الحقيقية أو هى جوهر الحياة ولبها . وهذا الاتساق متوقف بالتالى على مدى نضج العقل الذى يعمل من وراء الارادة ، ونقاء الروح التى تعمل من وراء العقل والارادة معاً .

وكل هذا لا يكتسب دفعة واحدة ولا هو نتيجة صدفة من الصدف العمياء أو المبصرة ، بل هو ثمرة تطور روحى طويل فى سلسلة لا تتوقف من حلقات الوجود ، تطور يتوقف فى مدى سرعته واتجاهه على مدى القدرة الانسانية على أن تتسق اتساقاً صحيحاً مع هذه النواميس الطبيعية فى أهدافها الخلقية التى لا تعلو على الادراك ولا على الاحساس ، والتى على الذات ان تسعى الى الارتباط بها جاهدة مهما تعثرت بالعقبات الجسام فى كل خطوة من خطوات وجودها .

وهذا التطور الروحى لا يفسر أبداً بالمبادىء الآلية للكون على ما لاحظه برجسون Bergson ، الذى يرى أن نظريات لا مارك La Marck وداروين Darwin تعجز عجزاً تاماً عن تفسير هذا التطور « لأن همّ هؤلاء قد انحصر فى بحث المادة وحدها ، فلم ينفذوا الى جوهر التطور الذى هو عبارة عن وثبة حية élan vital أشبه ما تكون بانطلاق الحياة وتدفقها . وليس التطور اذن وليد الصدفة ولا ثمرة الآلية ، وليس التطور نابعاً من وراء خصائص يكتسبها الكائن أصلا بالعادة ، وانما التطور يتم دفعة واحدة على قفزات مباغتة Sauts brusques . التطور ينجم من الباطن ولا يأتى من الخارج وهو ينجم عن هذه الدفعة الباطنية التى تولد كل جديد وتبتدع كل طريف .

فالعقل فى نظر برجسون ليس غريزة مصقولة مستكملة . وليست الغريزة بقية موروثة من عادات الجنس البشرى ركزت فى الأفراد على مر الأجيال ، لأن الانسان والحيوان لا يقفان على خط واحد فى التطور ... فالطبيعة شاءت أن تجعل الانسان كائناً مبتكراً مبتدعاً فزودته بعقل قادر على كل شيء ، صالح لكل شيء ، الا أن الانسان كثيراً

ما يتعثر فى مجالات التجربة ، وكثيراً ما يقـع فى الخطـأ . وبين الغريزة الحيوانية والعقل الانسانى فارق طبيعى ، رغم ما نلاحظه هنالك من ظـل عقلى يحوط الغريزة وظل غريزى يكتنف العقل » (١) .

ولا يتسع المقام الحالى للكلام فى هذا التطور من ناحية التساؤل عما اذا كان يأتى تدريجياً أم يأتى على دفعات ؟ وعما اذا كان يأتى من الخارج أم يأتى من الداخل ؟ وما اذا كان الانسان والحيوان يقفان على خط واحد فى التطور أم لا ؟ فمثل هذا التساؤل أو ذاك لا يلزم هنا ، بل كل مايلزم هو الاعتراف بتطور الحيـاة فى العقول وفى المشاعر نحو الأمام فى سـلسلة لا تتوقف الا اذا توقفت الحيـاة ، وهذا أمر محال أو بالأقل غير قريب الاحتمال .

وبقدر تطور العقول والمشاعر بقـدر ما ينمو تدريجياً دور الارادة الانسانية ، أو بالأدق تنمو قدرتها على اثبات وجودها ، ولو أن هـذه القدرة وهذا الوجود سـيظلان ابداً محكومين بنواميس طبيعية مطلقـة بيولوجية وخلقية للحيـاة التى لا تعـرف التوقف ، بل تمثل سلسـلة متتابعة تتردد دواماً بين وجود عقلى يغلب فيه أن يكون محكوماً بالمـادة ، ووجود مادى يغلب فيه أن يكون محكوماً بالعقل . كما تتردد بين وجود حر يكتنفه تسيير ووجود مقيد تكتنفه حرية اختيار متراوحة ، لأن الوجود لا يستغنى عن اجتماعهما معاً مهما ظهر من تفوق دور احدهما على الآخر بحسب الزاوية التى قد نراقب منها سير الأحداث وتتابعها فى سلسلة هذا الوجود غير المحدود .

فعن طريق هذا الاجتماع بين العقل والمـادة يحدث التطور ، كمـا يحدث عن طريق الصراع الذى لا يتوقف بين عوامل التخيير والتسيير فى هذا الكون الفسيح . واقوى مظاهر هذا التردد ، وذاك الصراع ، تتمثل فى داخل الانسـان نفسه ، اى فى داخـل ذاته الحقيقية لا فى داخـل جسـده المـادى . فنحن نتعرف على الانسان بجسـده المـادى ، لكن من المحـال أن نعرف فيه شيئا مذكورا عن طريق هذا الجسد الذى لا يساوى أكثر من بضعة قروش قليلة اذا قيس بما يحويه من معادن ، والذى يتجدد دوإما بتجدد الخلايا والأنسجة كما يتجدد تماما جسد العصفور أو الفراشـة ، حتى انه يتغير تماما كل بضـع سنوات فيقطع الجسـد الجديد كل صـلة له بالقـديم ...

---

(١) عن « المعرفة » للدكتور محمد فتحى الشنيطى طبعة ٣ . ١٩٦٤ ص ١٩٩ — ٢٠١ .

أما الذات فهي شيء أعمق من ذلك بكثير ، ومع أنها نامية متطورة كالجسد المادى الا انها لا تعرف كيف تقطع صلتها بماضيها ولا بحاضرها ولا بمستقبلها ، وهي مع ذلك قابلة للنمو والتطور ، وتطورها اكثر عمقا ، واقوى ارتباطا بالأهداف الخلقية للحياة . فهو يمثل نمو اللب وتطور الجوهر بعد الشكل والمظهر ، لأنه يمثل خلاصة تفاعل الذات مع نفسها ومع نواميسها الروحية الخلقية كما يمثل تطور الجسد خلاصة تفاعل هذا الجسد مع نواميسه البيولوجية .

وهذه الذات من المحال أن يصل اليها مبضع الجراح ، ولذا افلت أمرها من الباحثين فى أسرار السلوك الانسانى عن طريق التشريح ، كما أفلت أمرها من المتحدثين عن الجزيئات والذرات ، ولكن لم يفلت أمرها ممن تعودوا فى تشريحهم للانسان أن يتغلغلوا الى أعمق من الجسد ومن الجزيئات والذرات كى يتعرفوا على حقيقة نوازع سلوكه بل عناصر حياته وحيويته خلال ذاته الحقيقية ، هذه الذات التى وصفها أحد حكماء الهند بأنها « لا ترى لكنها تَرى ، ولا تسمع لكنها تَسمع ، ولا تُدرَك لكنها تدرِك ، ولا تُعرف لكنها تعرف ، هذه هى الذات الآمر الداخلى الذى لا يفنى » فنحن نحيا حياتنا الحقيقية فى أعماق هذه الذات لا فى الجسد البالى الذى تكشفه للعالم ، لكن لا تكشف به العالم .

وهذه الذات محدودة الادراك والاحساس الى حد بعيد . وهى لا تستطيع أن تتصور أمرا الا ما هو موجود . وهى تتصور أبدا أنها حرة ولو على نحو ما فى اختيار طريقها ، وملبسها ، ومشربها ، والكثير من نواحى سلوكها اليومى ... فمن أين جاءها هذا التصور ان لم تكن هذه الحرية — ولو على نحو ما — حقيقة واقعة ؟ !

وهذه الذات عرضة فى ممارسة حريتها فى الاختيار لأن تصيب أو لأن تخطىء . أو بالأقل هى عرضة لأن تسر بالصواب بل قد تمتلىء فخرا وزهوا . كما هى عرضة لأن تتألم من الخطأ . وقد تقاسى من تأنيب الضمير الشيء الكثير بحق وبغير حق ... فمن أين اذا يجيئها السرور أو التأنيب ، والرضا أو التعذيب ان لم يكن من احساسها بأنها سلكت مختارة — ولو بعض اختيار — طريقا دون آخر ؟ !

وهذه الذات لها شطحات مختلفة فى السلوك قد تخالف كل المخالفة النواميس الطبيعية للأخلاق . وهذه النواميس كالرحمة ، والأمانة ، والوفاء ... يعتقد عدد كبير من الفلاسفة أنها نواميس عامة ومطلقة فطن ضمير الانسان الى وجودها والى قيمتها منذ القدم ، لكنه قلما يتقيد بها فى نواحى سلوكه المختلفة — بل كثيرا ما تسود تقاليد ، وعادات ، وقيم

اجتماعية تقع على النقيض تماما منها ، وتعتبر فى تقدير أصحابها معصومة أزلية . بل قد ترتبط فى تقديرهم بالاعتقاد الدينى ، وبالتعصب الوطنى ، وبما وراء الطبيعة أيضا ...

فكيف نعلل هذا التفاوت الضخم بين القيم المطلقة الأزلية ، أى بين الناموس الأخلاقى الطبيعى وبين قواعد السلوك التى قد تنتهجها أية جماعة فى أى زمان أو أى مكان ان لم يكن بحرية الاختيار التى يملكها الفرد كما تملك مثلها كل جماعة فى أى زمان وأى مكان ؟ ! ... وما يملكه روح الفرد من حريات وملكات يملك مثلها روح الجماعة ، لأن الفرد يحيا فى الجماعة ، والجماعة أيضا تحيا فى الفرد .

* * *

وقد يقال : لماذا لم تعطنا الطبيعة قدرا أوفر من الذكاء ومن الحاسة الخلقية كيما ندرك عن طريقهما أننا أحرار فعلا ، بدلا من أن نقع — أحيانا — ضحية هذا الخداع الهائل بأننا محكومون تماما بنواميسها المطلقة الأزلية ؟ ولكن هل هذا التساؤل يعنى فى حقيقته شيئا على الاطلاق اذا كنا انتزعنا ذكاءنا انتزاعا كما انتزعنا احساسنا الخلقى من بين مخالب هذه الطبيعة التى مكنتنا نفس نواميسها من هذا الانتزاع ؟

ثم أننا لا ينبغى أن نغتبط كثيراً بالذكاء المتزايد وبالحاسة النامية الخلقية الا اذا كنا أهلا لحرية متزايدة ، فالاحساس المفرط بالحرية قد يمثل بذاته كارثة على هذه الحرية ، كما أن الاحساس بالذكاء كارثة على هذا الذكاء . وقد نفقد عن طريق هذا القدر الأوفر من الذكاء حرية من أهم الحريات اللازمة للمزيد من نمو العقل وهى حرية الشك ، والتساؤل المستمر ، والتردد الذى لا ينقطع بين الصواب والخطأ ، والفضيلة والرذيلة . ومن يفقد حرية الشك يفقد حرية اليقين ، ومن يفقد حرية الخطأ يفقد حرية الصواب أيضا .

واذن فلا ينبغى أن نجزع كل هذا الجزع من حرية الخطأ ، ومن كل القيود الضخمة التى ترد على عقولنا الواهنة ، وفضائلنا المحدودة ، فتجعلها عرضة للخطأ من كل ناحية وفى كل خطوة ... لأنها عرضة للصواب ولو لماما ، وعرضة للمزيد من استكمال عناصر الذكاء والفضيلة . وهذا هو الهدف الأسمى لنا فى هذا الوجود ، كما هو الهدف الأسمى للوجود فينا اذا كنا نملك حقا أى قدر من حرية الاختيار ، واذا كان هذا القدر يسير بنا فعلا عن طريق التطور البطىء الى الارتقاء المستمر .

ولا ينبغى أن ننسى فى النهاية — فى جزعنا من الحرية ومن أخطائها —

انها محكومة بنواميس مطلقة للحق وللعــدل ، نواميس وصفها شيشيرون بأنها « لا تختلف فى أثينا عنها فى روما ، وأنها كما كانت قائمة ستظل قائمة فى مستقبل الأيام لأنها صالحة لكل الأمم وفى كل الأزمان ... » وهذه هى بعينها نواميس الطبيعة العادلة التى كثيرا ما يكون صداها الوضعى باهتا جدا ، بل لا يكاد يذكر ، ولكن عقل الانسان مهما كان بطيئا فى تطوره يسير اليها حتما بمقدار سيره نحو ما هو أسمى وأكمل فى كل ظواهر وجــوده الروحى والعقلى .

واذا سلمنا بأن عقل الانسان يســير عن طريق التطور البطىء الى الارتقاء المستمر نحو ما هــو أسمى وأكمل ، حاملا معه فى نفس الطريق الغرائز والمشاعر ، لكان لنا أن نتساءل اذن هل كل هــذا التقــدم المحقق موهوب الى تلاش مروع ؟! وما اذن حكمة سنى الحياة ببراءتها ، بطموحها ، بنضالها ، بتأملاتها ... وما حكمة صروف الدهر التى تمضى كأنها أحلام اليقظة بفشلها ونجاحها ، وبخوفها واطمئنانها . وما حكمة قوانين التطور والارتقاء ؟ بل ما حكمة قوانين الوعى والأخلاق ؟ ولِمَ كان العلم أسمى من الجهــل ، والايمــان أسمى من الالحاد ، والاطمئنان أسمى من القلق ، والحكمة أسمى من الحماقة ، والحق أقوى من الخرافة ؟ لمَ كل هذا اذا كانت نفوسنا ذرات من تراب تحملها رياح هوجاء لتقذف بها حيث تشاء بلا هدف مرسوم ؟ ولمَ كل هــذا اذا كانت شعلة الحياة تسير ـ مجبرة لا خيار لها ـ الى انطفاء محتوم ؟ !

وشعلة الحياة لا تنطفىء بالموت بغتة كما قد يخيل لحواسنا الفاشلة ، بل اننا نموت كل يوم ، وتبعث فينا كل يوم نفس جديدة بخبرات متجددة ، مخبوءة وراء جسد عجيب متلاش متجدد على الدوام ... نفس يغمرها احساس متدفق عرم ، شقى سعيد ، ثائر مستسلم ، سعيد بالألم ، متألم من السعادة ... احســاس يريد أن يسوى حســابه مع الحياة والحب والايمان والعرفان ، كما يريد أن يسوى حسابه خلال كل ذلك مع نفسه ومع الآخرين ..

وهكذا يعــدنا كل يوم ليوم آخر بخيره وبشره ، كما تعدنا كل حياة لحياة أخرى تأتى أيضا بخيرها وبشرها . وكل يوم سابق مدرسة ليوم لاحق أرحب منه وأعمق بقدر ما يحصل عليه العقل ـ ومعه العاطفة ـ من رحابة ومن عمق نتيجة الاختبار الذى لا يتوقف خلال هذه المغامرة الهائلة المجيدة التى لا تتوقف للعقل وللعاطفة ، وهى مغامرة الحياة نفسها ، هذه المغامرة المحوطة بالألغاز من كل جانب ، وأعقدها اطلاقا لغز الانسان نفسه!!

واجمال القول اذاً هو أن الحرية لا تعنى انكار الضرورة التى يمثلها الارتباط بسائر النواميس الطبيعية . وفى هــذا الشأن يلاحظ بحــق

الدكتور زكريا ابراهيم « ان نظـرة سطحية الى الوقائع قد تقـودنا الى الاعتقاد بأن ثمـة تعارضاً مطلقاً بين الحرية والضرورة ، ولكن ربما كان فى استطاعتنا أن ندخل فى نطاق علم النفس فكرة بور Bohr عن التكامل Complémentarité (أو التكميـل) بمعنى امكان تـكوين تركيب Synthèse واحد من النظرية التموجية والنظرية الجسيمية للمادة ، فنحاول أن نطبق هذه الفكرة على النشـاط الانسانى نفسه ، بقصد الوصول الى تركيب مماثل تأتلف فيه الحرية والجبرية .

حقاً ان الحـرية والجبرية فى الظاهر على طـرفى نقيض ، ولكن كلا منهما تفترض الأخرى ، بحيث أن انكار الواحدة منهما لابد أن يؤدى الى انكار الأخـرى . فنحن نلاحظ أولا أن الجبرية شرط أسـاسى لممارسـة الحرية ، لأنه لن يكون فى وسعنا أن نتدخل فى مجرى حياتنا النفسية ، لو كانت هذه الحياة خارجة على كل قانون ، أعنى لو كان من الممكن أن يحدث فيها أى شىء كائناً ما كان . وكلنا يعرف أنه من الأيسر للمرء أن يمضى حيثما شاء راكباً سيارة كل حركاتها محددة من أن يمتطى جـواداً عليه أن يخشى نزواته ، وأن يحسب حساباً لتلقائيته ...(١) .

ولكن يجب أن نلاحظ من جهة أخرى أن الحرية شرط أساسى لوجود الجبرية ، فان فكرة الجبرية ليست من معطيات données التجـربة المباشرة بدليل أننا لا نلتقى فى مستوى تجربتنا العـادية الا بالصـدفة والامكان والاتفاق . ولكننا نحاول السيطرة على الأشياء ، ونجتهد فى أن نتحكم فى الطبيعة . ولهذا فاننا نعمل على اكتشـاف الروابط الثابتة التى تتكون منها القوانين حتى نتمكن من تحقيق مقاصدنا الحرة . واذن فاننا ما كنا لنكتشف قوانين العـالم المـادى لو أننـا لم نكن أحراراً . ومعنى هذا أن الجبرية والحرية تعبران فى الحقيقة عن مظهرين متماسـكين من مظاهر النشـاط الانسـانى ، لأن كلا منهما تكمل الأخرى .

ان كثيراً من الفلاسفة ليتوهمون أن الحرية حقيقة مطلقة لا تقبـل زيادة ولا نقصاناً ، ولكننا نرى أن الحرية الانسانية لا تنفصل عن تحقيقنا لذاتنا ، وتحقيق الذات عمليـة شاقـة تتطلب حركة مسـتمرة وسعياً متواصلا . فنحن لا نتصور الحرية على أنها منحة أو هبـة فحسب ، بل هى عندنا أيضاً فعـل واكتساب . ومن الواجب أن نميز فى داخـل تلك الحركة الصاعدة التى بمقتضاها يتجه المرء نحـو مثله الأعلى كانسان حر بمعنى الكلمة ، بين مرحلتين متعاقبتين هما مرحلة التحـرر libération

---

(١) عن « مشكلة الحرية » طبعة ثانية ص ٧٢ .

ومرحلة الحرية liberté . فهناك اذن نوعان من الحرية : حرية سالكة وحرية واصلة ، أو على حد تعبير برادين M. Pradines ارادة محررة volonté liberante وارادة حرة volonté libre ... (١) .

والصراع من أجل التحرر يفضى فى نهاية المطاف الى حرية حقيقية ، أى الى « حرية واصلة » قوامها العمل بمقتضى العقل ، وكأنما المرء قد أصبح روحاً أو عقلا خالصاً . وفى هذه المرحلة لن يكون ثمة موضع لانعدام الجبر أو اللاحتمية اذ أن أفضل الأشياء مطابقة للعقل هو ما لا بد بالضرورة أن يتحقق ، بيد أن هذه الضرورة لا تنطوى على أى قسر Contrainte لأن العقل لا ينزع الى شىء بقدر ما ينزع الى تحقيق نشاط عقلى . وهكذا نرى أن تطور العقل لا بد أن يفضى فى النهاية الى تحقيق ضرب من الهوية identité بين الحرية والجبرية ، ما دامت الحرية الصحيحة تكاد تختلط بالضرورة .. » (٢) .

ونضيف الى ذلك أن الحرية والجبرية وثيقتا صلة بدرجة التطور التى تكون قد بلغتها الذات ، وذلك فى سلسلة لا تتوقف من الوجود . وأنه كلما نما التطور كلما نما الشعور لدى الانسان بأنه حكم مختار ، حتى لقد يبلغ هذا الشعور عنده رغبة تملك الكون كله للتحكم فى سير أحداثه بحسب معتقداته وآرائه الخاصة . وحتى ليتصورن انه اله عظيم الشأن صنع نفسه بنفسه يريد أن يثبت قدراته الحقيقية ، وأن يلقى ستاراً كثيفاً على ماضى العجز والهوان الذى مر به . وذلك مع أن نفس هذا الاله العجيب عاجز كل العجز حتى عن الاتساق المطلوب مع أبسط نواميس هذا الكون وأيسر قواعد السلوك الصحيح فيه ، فما أعجبها من مفارقة بين الطموح الكاذب الذى يحيا فيه ، وبين الواقع المر الذى يعانيه !

* * *

ولا ريب أن الغرائز كلها — بوصفها طاقات ايجابية — تلعب دوراً هائلاً فى تنمية هذه القدرة على الاتساق الصحيح مع الأهداف الخلقية للحياة ، وتستوى فى ذلك غرائز الجنس ، مع الدفاع عن النفس ، مع البحث عن الطعام ، مع الاحساس بالمجهول ... فهذه الغرائز كلها ، ولو انها قد تبدو مسخرة بحسب الظاهر لخدمة الجسد ، الا انها فى النهاية مسخرة لخدمة تطور العقل والوجدان اللذين يتصارعان صراعا مستمرا مع انفعالات هذه الغرائز ، وبسببها . وعن هذا الصراع ينبثق تطور الروح كما ينبثق أيضا تطور الجسد وهو مطية الروح .

ويمكن بسهولة أن يلاحظ الانسان تفاؤلاً ضخماً فى انفعالات غريزة

(1) rdines : Traité de Psychologie Générale 1947 t. II P. 395

(٢) من « مشكلة الحرية » المرجع السابق ص ٧٣ — ٧٥ .

الجنس مثلاً بين شخص وآخر وبين بيئة وأخرى ، تفاوتاً قد يجعل من نفس الغريزة مصـدراً لعلاقات اجتماعية منظمة ، أو مصـدراً للضغائن والأحقاد . كما يمكن أن يلاحظ نفس التفاوت فى انفعالات غريزة الاحساس بالمجهول التى قد تصنع من هذه الغريزة نفسها مصدراً للحرية أو مصدراً للأغلال ، ومبعثا للبحث فى لهفة وتعقـل عن المعرفة الصحيحة ، أو مبعثا للتخيل الرحب ، وللذعر من المجهـول ، وبالتالى للانطواء المدمر لأسمى ملكات العقل والوجدان .

ولا يمكن أبدا القول بأن الغرائز تمثل مصدر العقل أو الوجدان ، أو مصدر الروح حاملة العقل والوجدان ، لكن محاولة ضبطها تلعب دورها المحسوس الواضـح فى هـذا التطور الروحى ، الذى لا تعرف له بداءة ولا نهاية ، والذى يعد تطور الأجساد ظلاً له ، واثراً من آثاره ، والمحكوم فى النهاية بمدى قـدرة الارادة على الاتساق مع أسمى أهداف التطـور والارتقاء . وهذه الارادة اذا الغينا دورها هنا فسيكون علينا أن نبحث عن طاقة اخرى وراء هذا التطور العقلى البيولوجى تربط بينه وبين نواميس الحياة . وأين هى هذه الطاقة ؟ واى تفسير يمكن أن يقدمه هنا اى مذهب من مذاهب المـادية ، أو من مذاهب الجبرية ؟ !

وأى تفسير يمكن أن يقدمه هنا اى مذهب من المذاهب المـادية او الجبرية عن هذا التطور الدائب المرتبط بأعمق خلجات الوجدان والذى لا ينازع فيـه أى نظر علمى محايد ؟ فلولا أن هنـاك تطوراً مرتبطاً بأعمق خلجات الوجـدان لمـا ظهرت الحاجة الى الاعتقاد بكل هـذا الوضـوح والالحاح ، ولمـا بحث العقل المفكر عن محـاولة الارتباط « بالاعتقـاد العلمى » أو « بالعلم العقيدى » ، ولمـا شعرت كل ذات بأن حاجتهـا الى الانتماء الىأى اعتقاد آمين تعادل حاجتها الى الانتماء الى وطن بار ببنيه ، والى أسرة متحابة ، والى ملجأ آمن ...

ولا تحسبن أن هناك قلباً واحداً فى الوجود كله لا يشعر بهذه الحاجة المـاسة الى الارتباط بأى اعتقاد أمين مهما كابر فيها ، لأنها غريزية منبثقة من أعماق الوجدان . ولذا فان اشد الملحدين الحادا هو فى واقع الأمر منتم الى اعتقاد ما ــ مهما كان هذا الاعتقاد خاطئا ومهما صور له وجدانه أنه قادر على أن يكون سعيداً به ــ وهو فى النهـاية مضطر لأن يشعر ــ مثلما تشعر أنت وأشعر أنا ــ برهبة هـذا الكون الفسيح اذا تأمل فى حركات شموسه واقماره التى لا تنتهى ، واذا تأمل فى رهبة هذا الفضاء الذى يمثل له نهاية كل حياة .

نفى الصـدفة

وهكذا تظل سليمة قاعدة الحرية المقيدة بنواميس الحياة الأزلية ، لكن نطاق الحرية يتسع الى أكثر بكثير مما يتسـع له اذا أنكرنا هـذه السلسلة المتتابعة من الوجود . ومن شأن هذا الاتصال الذى لا يتوقف للحياة أن تذوب مخاوفنا ، واعتراضاتنا ، وشكوكنا فى عدالة مبدع هذا الكون ، ورحمته ، ومحبته ، وقدرته ، بقـدر ما تذوب تدريجيا قيود البيئة والميراث ، وظروف الزمان والمكان التى قد نعزوها خطأ الى الصدفة لكى لا يتبقى الا ميراث الذات من نفسها الذى صنعته عن طريق ممارسة حريتها العريقة فى الاختيار ، والا ظروف الزمان والمكان التى صـنعتها لنفسها عن طريق هذه الممارسة منذ ماضيها السحيق . بل تزول أيضاً قيـود الجسـد المـادى بكل ما فيه من أوجه ضـعف وقصور أياً كان مصدرها لكى تصبح الذات سـيدة جسدها بعد أن كانت مسودة به الى مدى أو الى آخر .

وهكذا تتصل الذات ــ حاملة العقل والمشاعر والوجدان ــ بنواميس الحيـاة الطبيعية اتصـالا مباشراً وتصـبح وجهـاً لوجه ازاء نفسها ، وماضيها ، ومستقبلها . أو بالأدق ازاء نفسها فى معنى واحد لا يتعـدد للمكان وللزمان ، وللمـاضى والحاضر والمستقبل أيضاً . وهكذا قد ينقلب الموقف بالنسبة لقضية التسيير والتخيير رأساً على عقب . فبعد أن كان يقـال ان الذات الانسانية من صنع ظروف الزمان والمكان وانها مسودة بهـا ، يقال كلا بل ان ظروف الزمان والمكان أضحت فى الجملة من صنع الذات الانسانية ، وهى ــ الى مدى أو الى آخـر ــ سـيدة لهـذه الظروف ... وتصبح نظرية النسبية ــ على هذا الوضع ــ حقيقة روحية بمقدار ما هى حقيقة رياضية .

وهذا الفهم لصلة الارادة الانسانية بنواميس الحياة لا يترك مجالا يذكر لدور المصادفة ، وهو ما يكاد يكون اجماعاً فى الفلسفة بوجه عام . بل انه حتى الفلاسفة الذين أمكنهم افساح أى دور للمصادفة فى تسيير دفة الحياة حاولوا أن يعطوا هذه المصادفة معنى مغايراً كل المغايرة للمعنى الدارج فيها ، وهو عدم الارتباط بأى قانون عام . فالمصادفة بهذا المعنى الأخير لا تجد قبولا عند أحد من المفكرين ، لأنها تصبح من قبيل الفوضى التى لا منطق فيها ولا ضابط لهـا ، وهو ما تنكره المشاهدات الوضعية لكل ظواهر الوجود .

ولذلك رأينا أن فيلسوفاً من أبرز القائلين باحتمال « الصدفة » ــ وهو وليام جيمس ــ يحرص على أن يؤكد أنه لا يعنى بهـا مطلقاً هـذا المعنى الدارج ، بل مجرد الشىء « غير المضمون الوجود » بمعنى أنه كان يمكن أن

يكون غير ذلك ، لأن القوانين التى نعرفها لا تقدر على اخضاعه ، فهو بالنسبة الينا غامض مبهم » .

اى أن جيمس يتحدث عن عدم خضوع هذا الشيء « للقوانين التى نعرفها » وبهذا ينتهى الى جواز خضوع هذه « الصدفة » الى نواميس لا نعرفها تنتمى الى ما وراء الطبيعة ، وتؤدى فى نظره الى الايمان بعالم «متعدد متغير لا يمكن أن تدرك كنهه وجهة نظر واحدة » .

وهذا يخرج بداهة عن نطاق الحقائق الوضعية التى أردت أن أقدم نظرية التسيير والتخيير فى اطارها ، وينتقل الى اطار آخر يبعد عنه كثيراً ... ولا يلزم هنا ، وان كان لا ينبغى فى النهاية أن يقابل اعتراضاً جدياً اذا فهم على أنه يعنى مجرد التسليم بعجز عقل الانسان عن اكتشاف الجانب الأكبر من النواميس التى هيمنت — ولا تزال — على نشوء الحياة ، وعلى تطورها ، وعلى تسلسل أحداثها . وهى نواميس — رغم تعددها غير المحدود — متناسقة تماماً تجمعها رابطة المصدر المشترك والهدف المشترك أيضاً ...

ويا ويل الانسان من نفسه اذا أصر على القول بغير ذلك ، ويا ويلنا اذا تصورنا أن نكبات الحياة ومآسيها المرة التى لا تتوقف لا تمثل الا صدفاً عمياء ، والا ارادة باغية لا منطق لها ، ولا نواميس خلقية من ورائها ! فعندئذ سيكون ايماننا بعدالة القدرة المهيمنة محض مغالطة ، ومحبتنا لها محض مراوغة ورياء ، وذعر دفين من بغيها ، ومن شهواتها الجامحة العمياء .

ومن يؤمن بذلك فعليه أن يصبح هو أيضاً من البغاة الطغاة على الآخرين ... فهل يمكن للحياة أن تنجح فى ظل ايمان كهذا الا أن تكون هى بعينها حياة الأفاعى والحشرات السامة ؟ ! أو بالأكثر هى بعينها حياة السفاحين وقطاع الطرق ؟ ! وهل هذه هى الصورة المثلى للحياة والهدف الأسمى الذى تتجه اليه الانسانية فى تطورها الدائم مسيرة كانت أم مخيرة ؟ ! ..

فالقول بالصدفة العمياء هو كالقول بالقدرية المطلقة يتضمن من انكار لكل مسئولية خلقية بقدر ما يتضمن من انكار لكل عدالة أرضية وسماوية، فلا يصلح أيهما مصدراً صحيحاً لأى ايمان نقى بمبدع هذا الوجود فى عظيم عدله ، وحكمته ، وتنسيقه . وما دمنا نحب العدل ، والحكمة ، والتنسيق حتى فى نظمنا الوضعية المحدودة الأفق فمن المحال أن نجعل مجرد فوضى لا ضابط لها هذا الاحكام الرائع الذى نلمسه من حولنا فى كل ذرة من ذرات الوجود ، فنلمسه فى اكتمال الزهرة ، والثمرة ، وفى تناسق

الطبيعة ، وفى عدالة الكثير من أحداث الحياة . ومن المحال أن نقول ان هذا كله عبارة عن صدف عمياء ، أو حتى عبارة عن قدر مبصر لكنه يترنح فى طريق العدم والفناء ، أو يجرى مختاراً الى هاوية لا قرار لها من الظلم ومن الظلماء .

واذا كانت المصادفة العمياء لا تصلح لتفسير أية حادثة تافهة من حوادثنا اليومية حتى تلك التى تبدو بغير منطق ولا ضابط ولا هدف خلقى فما بالك بتفسير نشوء الحياة والمحافظة عليها ؟ خصوصا بعد أن ظهر كتاب الطبيعة أكثر عمقا واحكاما بما لا يمكن تقديره من أى كتاب خطته يد أعلم العلماء وأعظم الرياضيين . ويستوى فى ذلك كتاب الفلك مع الفضاء ، وكتاب الكائنات الحية مع كتاب الحياة النباتية ، بل حتى مع كتاب المادة الصلبة فى أتفه ظواهرها ، والتى تبين أنها تمثل فى تكوين الكتروناتها وبروتوناتها احكاما فلكيا ورياضيا يذهل الألباب ، حتى أن الذرة الواحدة اصبحت على ضآلتها المتناهية ، تمثل مجموعة شمسية كاملة ، فيها كل الاعجاز الذى تمثله اية مجموعة شمسية ، مهما تفاوتت النسب والأبعاد بين المجموعتين .

فنشوء الحياة من انفجار قد حدث بمحض الصدفة فى مكان ما من الكون أصبح ابعد احتمالا الآن من نشوء كتاب بالغ الروعة والاحكام ـ بمحض الصدفة ـ من انفجار قد يحدث فى مطبعة ما على ما عبر بعض المعبّرين . ودور الصدفة فى نشوء ابسط ظواهر الحياة وهى الخلية الحية قد انتهى فلسفيا ورياضيا ، ومن باب أولى دور الصدفة فى خلق الحياة بكل ظواهرها ونواميسها التى لا تحصى والتى تحكم مملكة الحيوان والنبات والجماد .

واذا كان الأمر كذلك بالنسبة لنشوء الحياة وتطورها ، فهو كذلك أيضاً بالنسبة لتسلسل احداثها ، وتستوى فى ذلك أخطرها مع أتفهها ، وأقربها الينا مع أبعدها عنا .. فمن المحال أن ينسب أى حدث منها الى دور الصدفة العمياء بمعنى انتفاء الارتباط بأى ناموس طبيعى وبأى تسلسل مع احداث سابقة مترابطة . واذا كنا نستخدم أحيانا فى لغتنا الدارجة تعبير « الصدفة » للاشارة الى الأمر غير المتوقع منا ، أو ذلك الذى لا يدخل فى تقديرنا السابق ، فليس معنى ذلك البتة أن نفس هذا الأمر غير متوقع من نواميس الحياة ، أو أنه لا يدخل فى تقديرها السابق ، أو أن صروف الدهر يمكن أن تقوم على الصدف العمياء والمفاجآت غير المتوقعة ، أو على أساس آخر غير الارتباط المحتوم بين المقدمات ونتائجها ، اى على أساس من التسلسل الطبيعى للأحداث بين أكثرها قدما ، وبين تلك التى لا تزال مدخرة فى بطن الغيب القريب او البعيد .

وفى النهاية فليس للصدفة من دور بهذا المعنى الأخير ، بل هى من ضروب خداع الحواس . ونفى دور الصدفة كحقيقة وضعية معناه بنفس المقدار اثبات دور الارادة العاقلة التى تعمل عن طريق النواميس الطبيعية ، من داخلها ومن خارجها ، وذلك كحقيقة علمية من بين الحقائق الوضعية المكملة لنفس البنيان الفلسفى والمنطقى الذى اعتنقته الفلسفة والمنطق منذ اعرق العصور صلة للانسان بهما (١) .

* * *

والحقائق الوضعية تبدو ـ بغير ما ريب ـ متطورة نامية بمقدار نمو معارف الانسان وتطورها . ولذا فان بعض الجوانب التى كانت تنتمى فى الماضى الى اللاهوت أو الى ما وراء الطبيعة اصبحت تنتمى الآن الى أساليب متنوعة من البحث المعملى بأساليب رياضية . وذلك حتى ليمكن القول بأن أمنية أفلاطون فى جعل الرياضيات أساس كل دراسة آخذة فى التحقق التدريجى . فقد كان هذا الفيلسوف العظيم يؤمن بأن العلوم الطبيعية ناقصة لا تؤدى الى الحقائق لأن موضوعها وهو العالم المادى ناقص فى طبيعته ، والانسان وهو الباحث عن الحقيقة فى هذا العالم المادى ناقص أيضا فى طبيعته . فلا مناص اذن من اللجوء للرياضيات التى تمثل عنده السبيل الكامل للوصول الى الحقائق .

ومثل هذا الرأى نجده عند الفيلسوف الرياضى المعاصر برتراند راسل Bertrand Russell الذى يقول : « ان الفلسفة الرياضية تمثل نوعا من العلم الحقيقى اليقينى الممكن التطبيق على حياة الانسان فى جوانبها العملية والعقلية . بل ان الفكر الخالص يستطيع أن يتوصل الى الالمام بها والى استيعابها خلال نفسه فى غير ما حاجة الى الملاحظة ، لذا فقد نظروا اليها كيما تشجع نزعة عقلية لا تستطيع فلسفة أى علم من العلوم التجريبية الأخرى أن تحققها . ولقد ثبت على أساس من المعرفة الرياضية ان العقل أسمى من الاحساس وأن الالهام أسمى من التأمل . ومن ثم فقد قادت هذه الفلسفة الرياضية العقل الى ما وراء الطبيعة ، والى وضع نظرية عقلية فى المعرفة (٢) .. » .

وان هذه الفلسفة الرياضية التى يمكن تطبيقها على حياة الانسان فى جوانبها العملية والعقلية ، والتى قادت العقل الى ما وراء الطبيعة اصبحت هى الأساس المستخدم الآن فى كشف حقائق جديدة عن كل شىء ، حتى عن قوة الايمان والصلاة ، وعن اثرهما فى شفاء الأمراض ، فمن كان يتصور

---

(١) للمزيد فى هذا الشأن راجع « مفصل الإنسان روح لا جسد » الجزء الثالث ص ١٢١ — ١٣٣ .

(٢) فى مؤلفه « تاريخ الفلسفة الغربية » ص ١٧ History of Western Philosophy

أن هـذه الأساليب تصلح حتى فى هـذا النطاق وتأتى بنتائج لم تكن فى الحسـبان ؟ !

ولنقدم هذا المثال الحديث نقـلا عن عدد اغسطس ١٩٦٩ من مجـلة The Practitoner الطبية المعروفة فقد ورد فيها « عن قوة الصلاة » أن طبيبا امريكيا للأطفال يدعى ب . ج كوليب P. J. Colipp أجرى تجربة فريدة فى نوعها لاختبار اثر الصلاة احصائيا على مرض سرطان الدم عند بعض الأطفال leukoemic children فتخير عشرة من بين ثمانيـة عشر طفلا مريضا وأرسل أسماءهم الى أصدقاء له اتفق معهم على أن يداوموا على الصلاة لأجل هؤلاء العشرة داخل جماعات منظمة مع أسرهم ، وبغير أن يعلموا أن المقصود هو عمل دراسة احصائية عن أثر الصلاة فى الشفاء .

فبعد خمسة عشر شهرا ظل سبعة أطفال من هؤلاء العشرة على قيد الحياة بينما ظل اثنان فقط من الثمانية الباقين على قيد الحياة . وبعبارة أخرى أن هذا الفارق فى الأثر يمثل من الناحية الرياضية نجاحا يبلغ مستواه ٩٠٪ تقريبا . والنتيجة أن هـذه التجربة تؤيد ـ فى تقـدير صاحبها ـ الاعتقاد بأن الصـلاة للمرضى لهـا فاعليتها ، ويضيف أنه من المؤسف حقا أن دراسة أثر الصلاة فى الشفاء تلاقى كل هذا الاهمال من الدراسات الطبية مع أنها ربما تكون اقوى صور العـلاج كلها !! (١) .

وهذه التجربة ليست حاسمة بطبيعة الحال ولا كافية ، اذ قد ترجع النتيجة الى تفاوت فى الظروف والحالات المتعلقة بالمرضى لكنها على اية حال تفتح الطريق لدراسات أخرى مماثلة قبل الكلام بصيغة حاسمة فى هـذا الشأن . وانمـا يكفى هنا أن نبين كيف أن الأساليب الرياضية يمكن أن تستخدم فى أمور كثيرة كانت لا تستخدم فيها فيما مضى ، خصوصا بعد أن عرفت قوانين ثابتة لمـا يصح أن يعزى للصدفة ، أو بالأدق لمـا يصح أن يفلت من نطاق النواميس المـادية المعروفة ، وذلك فى شـأن دراسـة ظواهر كثيرة ذات طابع روحى ونفسى كان يهرب العلم المـادى من دراستها فيما مضى نتيجة اعتقاد خاطىء بأنها لا يمكن أن تخضع للدراسة العلمية المنتجة ، أو أنها غير صحيحة من أساسها .

وكما انه لا مناص من اللجوء للرياضيات ، فانه لا مناص من اللجوء الى أحدث الحقائق عن الفيزياء ، والفضاء ، والفلك ، والروح ، والنفس ، والبيولوجيا ، والطب ... وغيرها للوصول الى فكرة أصح من غيرها عن علاقة الانسان بهذا الكون ، وذلك الى المدى الذى قد يسمح أكثر من غيره

---

(١) The Practitioner : August 1969 (No. 1214 Vol 203 P. 135).

باجابة اكثر تحديدا ووضوحا من غيرها عن هــذا السؤال الخطير وهــو تسيير أم تخيير ؟

وعلماء العصر الحديث يفضلون الاستعانة بحقائق الرياضة الحديثة للتمييز بين ما ينبغي الاحتفاظ به من الأمور وما ينبغي استبعاده منها وذلك بداهة فى نطاق المعارف المختلفة المتطورة دواما بسبب تقــدم الأســاليب الحديثة فى البحث والاستقصاء . وعلى هذه الأساليب شيدت حقائق كثيرة حديثة مفرطة فى خطورتها ، ولا نبعد اطــلاقا عن الحقيقة عندما نصفها « بالوضعية » . فشتان بين ما يمكن أن يوصف بهــذا الوصف فى عصرنا وما كان يمكن أن يوصف به منذ خمسين عاماً مضت ! ... ولا ريب أن دراسة كل ما يتصل بالنفس والروح يتطلب جهودا تتجاوز بكثير ما تتطلبه ســائر العلوم الأخرى ، ويحتاج تريثا اشــد فى ترتيب المقــدمات ، وفى تحليلها ، وفى استخلاص نتائجها .

ولا ريب أن هــذه الحقائق أصبحت تمثل فى جوهرها بنيانا وضعيا بمقدار ارتباطها بحقائق العلوم الأخرى ، وبصرف النظر عن موقف الاعتقاد منها . وسواء أوقف منها موقف التسليم أم المعارضة ، فان موقف الاعتقاد يتسم دائمــا بمقــدار من الغلو الضار ، هــذا الغلو الذى يسود مشاعر المعتقدين فى كل مكان وزمان ، ولا يمكن أن تخفف منه الا رغبة تعقل الأمور وفهمها على حقيقتها حبا فى المعرفة الصحيحة لذاتها ، لا حبا فى الاعتداد بالرأى وبالذات ، وهى رغبة هيهــات أن تتوافر الا لنــدرة من المفكرين والمعتدلين المتعمقين ، ومن العلماء الجادين المثابرين .

وهذا البنيان الوضعى قد اثبت ـــ على اية حال ـــ أن المسالك الفكرية التى سلكها افضل فلاسفة التاريخ ـــ بل أبرز علمائه أيضا ـــ فى بحثهم عن حقيقة النفس العليا وهى الروح وقيمها اللازمة لتهذيب العقل والوجدان وللوصــول بالانسانية الى أعلى مراتبهــا ـــ كثيرا ما تتضارب فى المظهــر اكثر منها فى الجوهر ، وفى التعبير أكثر منهــا فى التقدير ، وفى الأسباب أكثر منها فى النتائج ، وبينهــا من الوشائج القوية ، الظاهرة والخفية ، أكثر مما يكفى لاستخلاص نظرية مترابطــة تكاد تغطى بذاتها أهم ما يلزم للشعور الانســانى من دواعى الاطمئنان الى حريته ، وبالتالى الى عدالة التقدير والمصير ، وأهم ما يلزمه للتخلص من شكوك رهيبة مدمرة لأثمن ما فى الوجود كله ، وهو راحة العقل والضمير ...

* * *

ولا يمكن أن يفوت القــارىء أن ما تخيرت من فلسفات لم يكن عبثاً ولا جزافاً ، وأنا اقــدم اليه محاولة متواضعة فى أخطر موضوع يصح أن

يثيره ذهن الانسان العاجز وهو موضوع التسيير والتخيير . وانني أؤمل في النهاية أن أكون قد وصلت به الى بر الاقتناع بحرية الارادة التي اقتنعت بها ، مثلما اقتنعت بخضوع هذه الحرية لنواميس طبيعية تحكم الحياة الخلقية بنفس الطريقة التي تحكم بها نواميس المادة الحياة المادية . ولعل الشعور بسلطان هذه النواميس وتلك — وكلها تعمل بطريقة مضطردة تلقائية عن طريق ارتباط النتائج بأسبابها ارتباطاً ضرورياً — هو أقوى دعائم الجبرية ، كما أن الشعور بالحرية هو أقوى دعائم الحرية .

ولا أجد أن ثمة تعارضا حقيقيا بينهما ، لأن كل شعور منهما انما هو تعبير عن أمر مغاير للآخر تمام المغايرة لكنه لازم له ، ومكمل ضروري له . وكلاهما لازمان لموكب الحياة في نشوئها ، وفي تطورها ، وفي ارتقائها . واجتماع دوريهما معاً يكفي لنفي القدرية المطلقة ، كما يكفي لنفي الصدفة .

ولهذا الاعتبار فقد تجنبت الخوض في كثير من المساجلات التي لا تتوقف والتي تنكر الاعتدال ، وتأبى الا التطرف ، والتي تنتهي دائماً من حيث بدأت ، وبلا أي تقدم يذكر للعقل ، ولا اطمئنان يذكر للوجدان . ولنفس الاعتبار فقد آثرت أيضاً أن أتجه رأساً الى هدفي من محاولة التوفيق بينهما ، وذلك بعد تأكيد المبادىء الأساسية التي تقوم عليها هذه المحاولة ، وهي النواميس الطبيعية الخلقية كحقيقة وضعية ، والارادة الحرة كحقيقة أخرى ، بالاضافة الى تأكيد صحة الرابطة التي تربط بين هذه القطبين وهي رابطة السبب والنتيجة .

ولعل القارىء لاحظ — مثل ما لاحظت — أن مسالك الفكر الانساني لا تتفاوت في جوهرها كثيراً وانها يمكن أن تلتقي بسهولة عند أغلب النقاط الأساسية التي أطلقت عليها وصف « حقائق وضعية » . فهذه الحقائق لا تمت بأية صلة صحيحة الى أوجه الخلاف التيولوجية أو الميتافيزيقية التي قلت في التمهيد لهذا المؤلف أنني أريد أن أظل بمنأى عنها وأن أتجنبها تماماً حتى لا تعوق طريقي ، وتزيده ابهاماً فوق ابهام .

وأوجه الخلاف هذه لا يمكن أن تنتهي أبدا ، لأن كل رأي فيها يستند الى جملة معانٍ افتراضية ، والى عبارات لفظية ، يعتقد أصحابها أن فيها كل الحق وكل العصمة .

ولهذا الاعتبار بالذات يحاول أن يتفاداها طلاب البحث عن الحقائق اليقينية عن طريق اتباع منهج البحث الوضعي ، حيثما وجدوا الى هذا البحث سبيلا مقبولا ، ولو كان محفوفا بالكثير من دواعي البحث الشاق المتاني في تقدير مقدماته ونتائجه على السواء .

عدالة الأرض ام عدالة السماء ؟

واذا اطمأن العقـل والوجدان معاً الى عـدالة المسئولية الطبيعية ، والى وفرة أسانيدها فى الارادة الحرة للانسان ، فقـد اطمأنا ــ ولو الى حد ما ــ الى عدالة المسئولية الوضعية والى وفرة أسانيدها فى نفس هذه الارادة ، لكن مع فارق هام هائل : وهو أن العدالة الأولى ذات أفق واسع يكاد يكون بغيرحدود ، وغير مرتبط بظروف الزمان والمكان التى لا تمثل بذاتها أكثر من وسائل محدودة فى يد هذه العدالة المطلقة .

أما العـدالة الثانية فهى نسبية ذات أفق ضيق مرتبط بظـروف الزمان والمكان ، وللذا فهى عرضـة للخطأ والصواب ، وربما للخطأ أكثر من الصواب ، ولكنها ليست فى النهاية سوى وسيلة من وسائل العـدالة الطبيعية ، واداة طيعة فى يدها للتطور والارتقاء . وبالتالى للوصول بالحياة الى أسمى غاياتها وأرقاها اطـلاقا ، وهى وجـدان الانســان العـادل ، الحكيم ، الصابر ، المؤمن بعدالة قدره ومصيره . والمؤمن أيضاً بحريته ، والذى من حقـه أن يتخلص تدريجياً مما يحيط به من مخاوف وآلام ، ومن قيود وأغلال ، وأن يتطلع الى قدر من الســعادة نام على الدوام ، بمقدار نمو قدرته على تحقيق حريته .

وذلك أيضاً فى وجود لا يعرف التوقف ولا الانقطاع ، ولا التخبط بين الحياة والضياع ، وفى وجود يعرف أيضا كيف يرتب على هذه الحرية المتطورة النامية كل آثارها الجسام فى وجدان كل انسان . وهذا الانسان من الجائز أن تطالبه بالخير وبالفضيلة اللذين لا يمكن أن تطالب بهما انساناً آخـر لا يريد أن يشعر أن له ارادة حـرة عليه أن يستخدمها فى توجيه تصرفاته فى اتجاه الخير والفضيلة .

وهنا من حق العقل أن يعترض قائلا ، ولكن الا ترى كيف يسـود الظـلام فى كثير من الأحايين ، وينتصر الظلم فى كثير من الأمـور ؟ ... انى أرى هذا جيداً ، ولقد لمسته والمسه كل يوم فى حياتى الخاصة وحياة الآخرين ، فما بالك بما جـرى عبر التاريخ من آثام واهـوال جسام ؟ ! ولكن التعليل قدمته فى الصفحات السابقة التى وصلت عن طريقهـا الى الاقتناع بحـرية الاختيار المحـكومة بنواميس الطبيعة كحقيقة وضعية وخلقية قبل أن تكون كشفاً فلسفياً . وهذه الحرية من شأنها أن نسىء استخدامها كثيراً كما نسىء فهمنا لموقفنا من نواميس الطبيعة ولموقف هذه النواميس منا .

ومن هنا تتتابع الآثام والآلام فى موكب لا يتحسن الا تحسناً تدريجياً بطيئاً بمقدار ما يتحقق الاتساق التدريجى البطىء بين الانسان والكون .

أو بالأدق الاتساق الصحيح بين العنصر الخالد فيه وهو الذات المفكرة ، الشاعرة ، العاملة ، المتأملة ، اليقظى فى مواجهة أحداث الحيــاة وبين نواميس هذه الطبيعة الخالدة التى لها ــ بالأقل ــ مثل ما للذات من قدرة على التفكير ، والشعور ، والعمل ، والتأمل ، واليقظة فى مواجهة نفس هذه الأحداث .

* * *

ولكن هل من حقنا أن نتساءل قائلين : اذا كان الألم من مستلزمات الحرية ، أفما كان من الأصلح لنا أن نخلق بدون هذه الحرية المشئومة التى تجر علينا كل هذه الآلام والدماء والدموع ؟ ! ان هذا التساؤل يتجاهل فى الواقع أن الحرية مصدر للتعاسة وللسعادة معا ، وأصل للنعمة وللنقمة ، فكلما تضاءلت الحرية تضاءلت فرصهما ، وذلك لأنهما متلازمان أبدا لأنهما يمثلان وجهين متقابلين لحقيقة شعورية واحدة .

فأيهما أفضل لنا : أن نتقبل الحياة على علاتها بما لها وبما عليهــا ، أم أن نكون ــ كالعصــفور أو كالفراشـــة ــ أصحاب حرية لا تتعــدى الانعكاسات الغريزية التى لا تمت بصلة واضحة الى عقــل راجح أو الى وجدان نام ؟ ! انى على ثقة أن الكثيرين يتمنون ــ لفرط ما قاسوا من آلام مرة ــ لو انهم كانوا عصفوراً لا يعى أو فراشة لا تدرك . بل ان عدداً من المجانين هم فى حقيقة الحال هاربون من آلام الوعى والشعور التى تتجاوز طاقة الألم عندهم . ومثلهم العدد الأكبر من الجناة والمنحرفين ، وأيضاً من العاجزين عن الهــرب من آلام الوعى والشعور ... ولكن هــل أولئك المتبرمون بالحياة ، والهاربون من الألم يملكون سبيلاً آخر حقيقياً الا أن يعيدوا النظر ــ أو أن يعاد النظر لهم ــ فى موقفهم من انفسهم ، أى فى موقفهم من الحياة ومن الحرية ؟ ثم هل لليأس من هذه الحياة ومن الحرية مبرر حقيقى ؟

ان كل حقائق الوجود تقول لنا كلا ... فالألم طريق الاستحقاق لأنه وسيلة التطور والارتقاء ، ودمعة اليوم ستمحوها ابتسامة الغد ، وظــلام الليل يؤدى الى طلوع النهــار ، ومرارة الفشــل تصنع حلاوة الانتصار ما دام ناموس التضاد يفعل فعله دواما لانجاح الحياة وازدهارها فينا ، رغم كل انفعالات الكآبة واليأس التى قد تعتمل فى نفوسنا ، بسبب هذه الحرية التى نكابر فيها فنكر وجودها . مع أن الخلاص هو ايضا فى هذه الحرية التى قد تقيم صلحاً صحيحاً بيننا وبين هذه النواميس القاسية الصماء التى لاتريد أن تستمع الى توسلاتنا ولا أن تجفف دموعنا الا اذا اقتربنا منها

ولو بعض اقتراب... فيالها من نواميس قاسية لا تلين ويا لها من حرية باغية لا ترحم ، ويا لها من طبيعة غبية لا تفكر مثلما نفكر ولا تشعر مثلما نشعر!!

ومن هنا يجىء التفاعل الذى لا غنى عنه بين ما نصفه بالتخيير وما نصفه بالتسيير ، وهو كالتفاعل الذى لا غنى عنه بين ما نصفه بالخير وما نصفه بالشر . وهكذا الشأن فى كل تفاعل بين الأضداد فى هذا الوجود غير المجدود ، أو ما قد يبدو لحواسنا فى حكم الأضداد التى لا يمكن أن تجتمع معا ، فنقول هذا حق وذاك باطل وكثيرا ما يكون كلا الوصفين خاطئين ، وفيهما من خلط بقدر ما فيهما من قصور ..

* * *

ولذا فقد يقول قائل فى وصف شخص معين انه هارب من عدالة السماء ، ويقول آخر كلا بل انه خاضع لها ، ونتصور أن أحد الوصفين يعارض الآخر أو ينفيه ، مع انه تعارض وهمى من صنع حواسنا ، لأنه هارب منها بمقدار ما تمنحه ارادته العاقلة العاملة من حرية الحركة ، وخاضع لها بمقدار ما هو محكوم فى النهاية بنواميس الحياة . وبالتالى فلا يمكن لأى انسان ـ أن يفلت ـ ولو على الأمد البعيد ـ من هذه العدالة الطبيعية المطلقة التى لا تتوقف الا بتوقف نواميس الحياة ، وهذا أمر محال .

وهذه العدالة الطبيعية قد ننكرها ـ لا لأنها غير قائمة ـ بل لأن كل تقديراتنا قاصرة ، ولأن كل معلوماتنا عن أسرار العقل والروح ونواميس الأخلاق الطبيعية التى تعمل من ورائها لا تزال فى المهد ، بل لعلها لم تبلغ هذا المستوى بعد . فكل أحكامنا على أنفسنا وعلى الآخرين مشوبة بعوامل القصور بمقدار قصور مداركنا عن أنفسنا وعن نواميس الحياة التى نحيا فيها ، والتى تحيا فينا منذ الأزل والى الأبد ... والتى لا يضيع فيها شىء هباء حتى ولو كان دمعة حائرة أو ابتسامة فاترة ، لأن كل ما يمت الى أفكارنا ، وشعورنا ، ووجداننا أسمى كثيرا وأبقى على الزمن من الحجر الأصم ، أو من التراب الذى ندوسه بأقدامنا فى غدونا ورواحنا .

ثم ان هذه الحرية فى الاختيار التى ينعم بها القاتل أو اللص عندما يدبر جريمته ، ثم عندما يواجه اجراءات التحقيق والمحاكمة وتنفيذ العقوبة هى من نفس طبيعة حرية الاختيار التى ينعم بها قاضيه ، ومحاميه ، وسجانه ، وجلاده ... والتى ينعم بها أيضا واضع النص المطلوب تطبيقه ، ومن يعترض عليه . وليس معنى هذا القول أبدا أن اتجاهات الارادة لدى الجميع واحدة ، أو أن خلجات الوجدان لديهم واحدة ، بل هنا يبرز تفاوت ضخم بين القاضى العادل الذى قد يلوم نفسه لوما عنيفا على « عدالته » خشية التسرع أو الخطأ فى التقدير ، وبين المجرم العاتى الذى لا يلوم نفسه أبدا على جريمته ـ حتى وهو بين يدى جلاده ـ لأنه ينظر الى نفسه كمصلح

اجتماعى كبير .. وفى هذا التفاوت الضخم فى التقدير وفى الشعور يكمن كل الفارق بين القاضى العادل والقاتل الأثيم ، وبين الوجدان العاقل والوجدان الأحمق ، وبين العالم الصحيح والدعىّ الجاهل ، وبين المؤمن الحقيقى ومن ينسب نفسه الى الايمان ظلما وبهتانا ...

ولكن فى النهاية كلٌ يحاول تحقيق ذاته عن طريق ما وصل اليه من نمو فى العقل وفى الوجدان ، ومن قيم روحية وامكانيات للفكر وللحركة . فكل هذا يلعب دوره المحتوم فى تحقيق الذات على نحو أو على آخر ، اى فى تحقيق حكمة الحياة فى كل ذات ناطقة عن طريق حرية الفكر والحركة التى تتفاعل مع نواميس الحياة — فى كل بهجتها أو فى كل ضيقها — وبصورة قد تبدو خفية لكنها لصاحب النظر الثاقب ظاهرة كل الظهور ، فلا تحتاج عناء فى كشفها وفى الاقتناع بها ، لأنه تكفى فيها شهادة الوجدان وهى أصدق بمراحل كثيرة من شهادة اللسان ...

وكلٌ يقوم برسالته فى الحياة فى اطار من حرية اختيار محدودة لكن ينبغى أن تستخدم على نمط عاقل حكيم فى محاولة مطلوبة — لكنها قلما تتحقق — للاتساق مع أسمى نواميس الايثار والفضيلة ، وهما مصدر كل عدالة وكل حكمة . وهذه الحرية المحدودة هى التى ينبغى أن تهيمن فى النهاية على سير موكب الأحداث فى السجن وخارجه ، فى مقام العدالة والفضيلة ، كما فى مقام الانحلال والجريمة .

ولقد بينت فى أكثر من مناسبة سابقة أن ما يطالبنا بهذا الاتساق انما هى نواميس الحياة الخلقية التى تحكم هذا الكون فى جميع مستوياته بقدرة لا يمكن أن تقل عن قدرة نواميس المادة والطاقة بل تسير معها فى موضوع واحد ما دام الارتباط محتوما بين العقل والمادة . وهى تحدث نتائجها المحتومة بحكم ارتباط النتائج بأسبابها ارتباطا محتوما . وهذا الارتباط هو الذى يحقق لهذه النواميس أداء رسالتها ، ويحفظ لها طابعها الروحى والخلقى مهما بدا هذا الطابع محجوبا بسلطان الغرائز الذى يمثل عند القدريين نداء القدر والمقدور ، ومحجوبا أيضا بقيم المجتمع فى كل سطوتها الرهيبة ، وبريقها المضلل للعقول وللشعور .

* * *

وليس المتهم أشد بالضرورة اثما من قاضيه ، بل قد يكون العكس أحيانا هو الصحيح . فقد يمثل المتهم ذاتا متقدمة فى الحكمة والفضيلة حين لا يمثل قاضيه شيئا على الاطلاق منهما ، كما كان الشأن مع سقراط ، وجاليليو ، وجان دارك ، ومارى أنطوانيت ، وآلاف غيرهم ممن كانوا ضحايا محاكمات جائرة من البغى أمكن فيها لظلمة الغرور أن تسحق

قبس الضمير ، ولصخب الدهماء أن يخفت نداء الحكمة والفضيلة . وهى محاكمات لا يزال يندى لها جبين الانسانية حتى الآن لأن شعور العدالة لا يمكن ان يطويه كر الايام والأعوام مهما أوغل بها القدم فى رحبات هذا الكون الفسيح .

وما كان هذا البغى ليحدث لو لم تكن احكام بنى البشر على بعضهم البعض عاجزة قاصرة . وفى ذلك ما يثبت بذاته توافر حرية الاختيار لديهم التى تسمح لهم بالخطأ والصواب معا ، بل بالخطأ غالبا والصواب نادرا مع تفاوت ضخم بحسب درجة التطور والارتقاء التى تكون الذات قد بلغتها ، والتى تسمح لها بقدر متزايد من الحكمة على حساب قدر متراجع من الحماقة . وعند اساءة استخدام هذه الحرية فان المفارقة تصبح ضخمة جدا ، بل فوق مستوى الادراك البشرى بمراحل كثيرة ، بين اسم العدالة ومسماها ، وبين ما هو كائن منها فعلا وما ينبغى أن يكون .

ولهذا أجهد الفلاسفة والمشرعون الحكماء أنفسهم على مر العصور فى وضع الأنظمة اللازمة لدرء هذا الخطر الذى لا يعادله خطر آخر على رقى الحياة وعلى اطمئنانها : وهو أن يكون المتهم أكرم من قاضيه وأنبل ، فان ذلك معناه المحتوم تضاؤل معنى العدالة وانهيار جلالها بضياع الثقة المطلوبة فى القضاء وفى القضاة ، والتى لا غنى عنها لنجاح الحياة وازدهارها بل لحمايتها من مهاوى الظلام والضياع وما أكثرها .

ولكن اذا تضاءل معنى العدالة الوضعية وما أكثر ما فيها من عبر ، فهل ينبغى أن يتضاءل أيضا فى ضمير الوجود أو ان شئت فى ضمير القدر ؟ وهل من حق وجداننا الحائر أن يفقد ثقته بعدالة السماء أيضا عندما يفتقدها فى عدالة بنى البشر ؟ ! وفى الاجابة الصحيحة على هذه التساؤلات يظهر الفارق الضخم بين فلسفة للموت وأخرى للحياة ، أو بالأدق بين فلسفة للضياع والفناء وأخرى للأمل وللرجاء . وبالأمل وبالرجاء وحدهما تصبح الحياة أكثر من انات مشتعلة من اليأس والأنين تمضى بليالينا الى غير منطق مفهوم ولا هدف معلوم .

عدالة السماء لا تنفى حرية الاختيار

وفى هذا المقام نسجل للأسقف البريطانى ليزلى د. ويذرهيد Leslie Dixon Weatherhead (١٨٩٣ — ١٩٦٠) خواطر جميلة قالها بمناسبة انتهاء الحرب العالمية الثانية فى ٨ مايو سنة ١٩٤٥ ، وتستحق وضعها أمام بصر القارىء هنا ، لأن هذه الخواطر تلتئم مع محاولة التوفيق بين دور الله فى تحقيق العدالة وتسلسل الأحداث ، ودور النواميس الطبيعية المطلقة ، التى منها نشاط الارادة الانسانية المقيدة بها ، والتى تعمل عن طريق استخدام هذه النواميس نفسها .

يقول الأسقف : « ان ما اريد أن أقوله لكم عن الله والنصر ينبغى أن يدفعنى الى التساؤل عما كنت سأقوله لكم لو كنا قد انهزمنا فى هذه الحرب . كنت سأقول لكم : لا تفقدوا ثقتكم فى الله . كنت سأذكر العديد من الأمور العادلة التى سحقتها ارادة الشر . كنت سأقول لكم انه من الأفضل أن ينهزم المرء مناضلا عن قضية عادلة من ان ينتصر مناضلا عن قضية ظالمة ...

فلو كنا انهزمنا لزعمت أن الهزيمة لا تعنى أن الله قد تخلى عنا ، فكيف يتأتى الآن أن أزعم أن النصر دليل على أن الله يناصرنا بوجه خاص؟! وعدالة أى حرب لاتعنى أبدا ضرورة انتصار المحاربين ، وهذا هو ما اختبرته بولندا سنة ١٩٣٩ ، ثم تشيكوسلوفاكيا ، وبلجيكا ، والدانمرك ، وهولندا، والنرويج ، فكلها بلاد عانت من هزائم مرة ، رغم انها كانت على حق وكان عدوها على باطل .

والرجوع الى التاريخ يثبت لنا أن العديد من القضايا العادلة سحقته يد البغى ، وأن العديد من الرؤوس الطاهرة تحمل تيجان الشوك. فالقضية العادلة لا تنتصر دائما لمجرد أنها عادلة . وعلى المستوى المادى يمكن للاستراتيجية العالمية أو للابتكارات الجديدة ، أو حتى للطقس الردىء أن يكون سببا فى سحق الحقيقة . لكن النصر يكون ــ على المستوى الروحى ــ دائما للقوى الروحية .

ان الله لا يتدخل ولا يعيق ، ولو كان انتصار الحقيقة أمرا مكفولا على الدوام بسبب مساندة العناية الالهية لكانت حرية الاختيار المعطاة للبشر امرا تافها ، وكذلك الشأن اذا كان من الخصائص الواضحة للشر الا يُعطى ابدا الفرصة للظهور أو للنجاح .

ولو كان الله يتدخل دائما لكان مقتضى ذلك أن ينكر حكمته الخاصة فى سن النواميس الأساسية للكون ، وأن يكشف عن نفسه كما لو كان قد نظم الكون بطريقة ارتجالية ، وغير فعالة ، الى حد أن النواميس العاملة ينبغى أن يلحقها التعديل دواما لأن ثمة ظروفا معينة قد غابت عن توقعاته ... ولو كان الله يتدخل دائما فانه كان من الأفضل بحسب المنطق ان يتدخل قبل أن يقع الانسان فى الخطيئة ، وقبل أن يتسبب فى ايلام الآخرين .

لذا لا تجدوننى اشعر بلهفة شديدة على شكر الله للنصر ، فهذا النصر اعزوه الى تضحيات رجالنا ، ومساعدة حلفائنا ، واستراتيجية

قوادنا ، وحكمة ساستنا . لكننى أشعر بلهفة أكثر لأن نقدم هذا النصر الى الله ونبتهل أن نفهم ارادته حتى نعرف كيف نخطو خطوتنا التالية، ونعرف كيف يحقق هذا النصر أسمى مزاياه . ولو كانت ألمانيا تقدم ايضا هزيمتها الى الله وتبتهل نفس الابتهال ، فان الله يكون بمقدوره أن يستخدم النصر والهزيمة معا لتحقيق أهدافه ، ودفع خططه نحو الأمام .

ان النصر مهما كان مجيدا لا يصلح بذاته سببا للسلام ، لأن شيئا كريها مثل الحرب لا يمكن أن يولّد شيئا جميلا مثل ذلك العالم الذى نحلم به . ولا يمكن للدنيا أن تكون تحت رحمة الحرب والتأثيرات الجهنمية اذا كان فى القضية التى ندافع عنها أى قدر من الحق ! فما دور النصر الا أن يضع فرصة قد يستخدمها الله ، وقد تضيع هباء ! !

ولا يمكننا أبدا أن نردد كثيرا لأنفسنا أن الكون برمته مصنوع لله وليس للانسان ، ولا أن نردد أن الأهداف الوحيدة التى تتحقق هى أهدافه، وأية خطة تناقض ارادته العطوفة ينبغى أن تنتهى الى فشل محتوم . ان أهدافنا يمكن أن تكلل بالنجاح النهائى اذا جعلناها أهدافه ، وأية خطط غيرها مهما بدت مقبولة أو ناجحة لفترة ما تقود فى النهاية الى العبث والى الموت » .

وهكذا لايدع هذا الأسقف زهو النصر ينسيه حقائق الحياة ، ولا نواميسها الطبيعية المترابطة . فلا يزعم مثلا أن الحق معهم ما داموا قد انتصروا ، وأن الله لهم لا لأعدائهم ما دام قد أيدهم بتعضيد من عنده . بل ينسب النصر الى اعتبارات مستقلة تماما عن عدالة قضيتهم ، وعن مؤازرة الله لجنودهم ، لأن أية حرب لا يمكن أن تكون أبدا حربا مقدسة ، أو مطابقة لارادته تعالى ، أو استردادا لحق ضائع ، أو مصدرا لسلام مأمول ، فالحرب قتل ، والقتل ليس من سنن الأخلاق الحكيمة العادلة .

ويستوى فى ذلك موقفهم اذا انتصروا مع موقفهم اذا انهزموا ، وموقفهم من خصومهم مع موقف خصومهم منهم . فكل ما يريده هذا الأسقف — بكل بساطة وتواضع — هو أن يضع الجميع النصر والهزيمة معا بين يدى ارادة عليا حكيمة ينبغى أن تسود بمحبتها وعطفها على البشر أجمعين فى تحقيق العدل المأمول والسلام المرجو . اما البشر انفسهم فلا بد أن يسيئوا استخدام حريتهم فى الاختيار ، ولا بد أن يضللهم حقد الاندحار أو بغى الانتصار ، ولا بد أن يصرعهم عار الكارثة ، أو زهو الافتخار !

كأنى بهذا الأسقف العاقل المتزن يتحدث بمنطق الفيلسوف الرواقى كروسبوس Chrysippe (ولد حوالى سنة ٢٨٠ قبل الميلاد) الذى كان يرى أن الانسان قادر بنفسه على النزوع والتصديق ، أوالاعراض والرفض ، وهو على كل حال يستطيع أن يقبل أو يرفض التصور أوالخاطر الذى يأتيه عن طريق الظروف الخارجية ، كما يستطيع أن يتجه الى الأشياء أو أن يزورّ عنها اذا شاء . فالانسان اذن حر وله كسب واختيار ، والقدَر ليس هو العلة الأصلية فى حصول ما يحصل ، بل ان سلطانه لا يعدو الظروف الخارجية المساعدة للأفعال .

وصحيح أن الأسباب الأولى والعلل الكبرى الضرورية تربط جميع الحوادث ربطا عاما وتجعلها خاضعة لحكم القدر ، لكن النفوس الانسانية ليست خاضعة للقضاء الشامل الا بمقدار ما تسمح به طبائعها الذاتية (١) .

ولقد لاحظ الدكتور عثمان امين بحق : « أن للرواقيين لاهوت كامل : يقولون ان النفس الانسانية ككل ما عداها جزء من اللوغوس (العقل) الالهى ، وقبس من النار الالهية . فاذا كان الانسان هو ايضا يقع تحت قوانين الجبر والضرورة التى تحكم العالم — وهذا لا مناص من القول به اذا تمشينا مع منطق المذهب — حينئذ يكون الله هو المسئول عن الشر الأخلاقى .

ولكن الرواقيين لا يريدون هذه النتيجة : وهم يقررون أن الارادة البشرية حرة ، وأنه الينا يرجع الأمر فى تحقيق الخير الأخلاقى (٢) ، فان لنا قدرة على أحكامنا وتصرفاتنا ، لأن انفعالاتنا وأهواءنا مردها الى أحكامنا على الأشياء . فنحن اذا مختارون ، ونستطيع أن نحرر أنفسنا من أحداث الحياة . وبعبارة أخرى نرى الرواقيين يقولون بالجبر فى ميتافيزيقاهم ويستثنون الانسان منه فى أخلاقياتهم (٣) .

كما يردد على لسان فيلسوف رواقى آخر وهو ابكتاتوس Epictete (ولد حوالى سنة ٥٠ ميلادية) ان الحرية عنده هى أن يتصرف الانسان فى أفكاره وارادته بحيث لا يمكن قهره على غير ما يريد ، واذن فهى حرية

---

(١) راجع « الفلسفة الرواقية » للدكتور عثمان أمين ١٩٧١ ص ١٧١ متن وهامش .

(٢) كما يرجع إلينا الأمر في تحقيق الشر الأخلاق طبعاً ،لأن من يملك القدرة على الخير يملك القدرة على الشر ، فهما وجهان متقابلان من قدرة واحدة .

(٣) المرجع السابق ص ١٩٥ ، ١٩٦ .

النفس التى تعرف كيف تحكم نفسها وفق قانون تسنه لنفسها . واذا اراد الانسان أن يعرف تلك الحرية وجب عليه ، وفقا للمبدأ السقراطى ، أن يعرف نفسه .

عند ذاك يتبين أولا أنه مستعبد لأشياء كثيرة : فهو عبد لجسمه ، عبد للمال ، عبد للجاه والسلطان . فاذا التمس الانسان الحرية الصحيحة فليبحث عنها لا فى الأشياء الخارجية ، ولا فى جسمه ، ولا فى ماله ، ولا فى جاهه ، لأن فى ذلك كله رقا اخلاقيا وبلاء عظيما ، بل انه واجدها فى نفسه وفى شىء مستقل كل الاستقلال : وهو قدرته على الحكم والارادة ... ولا شىء من الخارج يستطيع أن ينال حرية النفس بسوء ...

بل أكثر من هذا ، ان حريتنا تفلت من سلطان الله نفسه : فالله الذى منحنا الحرية محال أن يسلبنا اياها . والمنحة الالهية لا تسترد كالمنح البشرية . واذن ففى الحرية يجد الانسان مستنده الذى يطمئن اليه ... فنحن نرى أبكتاتوس يصرح من جهة بحرية الانسان واختياره معتقدا ان هذه نفحة من نعم الله لا يمكن أن يسلبنا اياها ، ومن جهة أخرى يستسلم لقانون العناية الالهية استسلام اذعان ومحبة » (١) .

ولكن هل كل حرية الانسان منحة من الله ، أم أن فيها عنصرا واضحا من الاكتساب بالنضال المثابر على الأمد البعيد ، وبقدر التطور فى العقل والملكات ، أو بالأدق بقدر صحة التطور وارتباطه بالمفاهيم الأخلاقية الصحيحة الى المدى الذى يوفر وحده — وعلى الأمد البعيد — قدرا متزايدا من الحرية ومن المسئولية عن الحرية ؟ !

وعلى أية حال فان لدى الرواقيين يمكن للعقل أن يصادف جوانب باهرة عديدة للصدق وللجمال هيهات أن يصادفها عند غيرهم ولو كانوا من عمالقة الفلسفة . وهى جوانب مشرقة ، مترابطة ، نقية ، جديرة بأن تقود النفس ، وتمسك بزمامها فى الطريق الوحيد للحرية . الطريق الذى قاد أمثال زينون ، وكروسبوس ، وأبكتاتوس ، وماركوس أوريليوس ، وشيشيرون ، وغيرهم من الفلاسفة ، والمشرعين ، والساسة ... نحو العديد من جوانب التطبيق العملى الصادق الرائع للايثار وللفضيلة ، وبالتالى للحياة المثالية التى هى المنفذ الوحيد الى الحرية الصحيحة .

---

(١) المرجع السابق ص ٢٤٥ — ٢٤٦ .

اهم النتائج

وبعد ، فهذا هو موضوع « التسيير والتخيير بين الفلسفة العامة وفلسفة القانون » موضوعا فى القالب الذى بدا لى اكثر ملاءمة من غيره لمحاولة ارتياد مجاهله ، وللوصول عن طريق هذا القالب الى نتائج ربما تكون أقرب الى الصدق من غيرها لانها مستمدة فى جانبها الأول من الفلسفة العامة بمقدار ارتباطها بطبيعة الانسان الحقة بوصفه كائنا روحيا خلقيا ، كما هى مستمدة فى جانبها الثانى من فلسفة القانون بمقدار ارتباطها بحقائق الحياة الوضعية المستمدة من العلوم الانسانية وبوجه خاص من علوم النفس ، والاجرام ، والعقاب ، والاجتماع ...

وكل هذه الفلسفات والعلوم ينبغى أن تلعب أدوارا مترابطة فى توجيه سياسة التشريع العقابى ، كما ينبغى أن تلعب أدوارا مترابطة فى تحديد علاقة الانسان بالكون وبنفسه تحديدا اقرب الى الصدق بكثير من تحديد الفلسفات الكلامية ، أو الميتافيزياء الجدلية ، أو المناقشات التيولوجية الجوفاء التى لا يمكن أن تنتهى الا من حيث بدأت ...

وخلال مرورى بالمشكلات المختلفة التى يثيرها — أو تلك التى ينبغى ان يثيرها — هذا الموضوع الدقيق فى جوانبه العامة والقانونية ، وهى وثيقة الصلة بعضها بالبعض الآخر ، كان علىَّ أن أبت برأى فيها أو آخر تباعا ، وذلك لأن كل مشكلة منها تعتبر قاعدة لمواجهة المشكلة التى تليها على النحو المطلوب . ولعله يحسن فى الختام أن أقدم عرضا سريعا لهذه المشكلات المتنوعة وللنتائج التى اقتنعت بصحتها خلال معالجة أبوابه وفصوله المختلفة ، وهذه النتائج هى :

— أن الأسلوب الوضعى هو أصلح الأساليب للامساك بزمام العقل لمحاولة الوصول الى نتائج أجدر من غيرها بالاعتبار ، وأدعى للاستمساك بها فى هذا الموضوع كما فى غيره . وهذا الأسلوب الوضعى هو الذى قاد خطى الحضارة المعاصرة الى كشوفها الباهرة والى ما وصلت اليه حتى الآن من تقدم نسبى فى العلم والعرفان ، وذلك لأن هذا الأسلوب الوضعى يقوم على التسليم بأن الشك حق مطلق للعقل وبأنه لا يوجد شك مشروع وآخر غير مشروع .

— أن نفس هذا الأسلوب الوضعى ينبغى أن يمسك بزمام العقل فى شأن الصراع بين العلم والاعتقاد ، فهو الذى ينبغى أن يوضح أمور الاعتقاد وينير خوافيها ، كما ينبغى أن ينفى عنها عوامل العثار ، والغلو ، والخيال الواسع والاعتداد بالرأى وبالذات ، وما أكثر هذه العوامل فى أمور كل اعتقاد .

ـ ان جميع أمور الحياة ـ سواء انسبت الى العلم أم الى الفلسفة أم الى الاعتقاد ـ خاضعة لتطور لا يتوقف . فتطور العقل والوجدان فى تفاعلهما معا حقيقة وضعية ثابتة يمكن أن نلمسها حتى فى حياة كل يوم وبالنسبة لكل ظواهر الحياة .

ـ ومن ثم فان الترابط التام هدف لا غنى عنه بين أمور العلم ، والفلسفة ، والاعتقاد ، اذا كان العقل والوجدان جادين فى رغبة الارتباط ـ معا ـ بحقائق الحياة بعد الارتباط بأوهامها وترهاتها البراقة التى تتملق غرائزنا ، وأولها غريزة الاحساس بالمجهول . وفى هذا التملق يكمن كل ضراوتها وسلطانها الباغى على العقل والوجدان .

ـ أن ثمة نواميس خلقية كونية تحكم سير أحداث العقل والوجدان بنفس صرامة نواميس المادة والطاقة ، ومترابطة معها ، لأن الترابط التام أمر لا غنى عنه لتحقيق اتساق الحياة . ولا فارق فى ضرورة هذا الاتساق بين نواميس العقل والوجدان ونواميس المادة والطاقة ، وهذه النواميس التى وصلت اليها علوم النفس والروح والاجتماع تثبت أن للحياة هدفا خلقيا يتحكم فى نواميس الطبيعة كما ينبغى أن يتحكم نفس الهدف الخلقى فى الشرائع الوضعية .

ـ أن قلب هذه النواميس الخلقية وجوهرها هو أن الايثار والأثرة طاقتان طبيعيتان تعمل أولاهما للارتفاع بالحياة عن طريق تطورها للأمام وتعمل الأخرى للنزول بها ، فتتفاعلان معا كما تتفاعل كل طاقتين متناقضتين فى هذا الوجود لخدمة الطبيعة فى تحقيق أهدافها التى تسير فى سبيل التحقيق عن طريق هذا التناقض .

ـ أن ناموس السببية الطبيعية هو حلقة الارتباط بين نواميس العقل والوجدان من جانب ونواميس المادة والطاقة من جانب آخر ، فنفس الأسباب تؤدى فى كل زمان ومكان الى نفس النتائج . واذا كنا ننظر الى السببية فى التشريع الوضعى بوصفها رابطة موضوعية لازمة لقيام المسئولية الوضعية فهى فى التشريع الطبيعى رابطة موضوعية لازمة لقيام المسئولية الخلقية ، لكنها تحدث أثرها هنا تلقائيا بقوة السببية الطبيعية وعن طريقها .

ـ أن الارادة الانسانية حقيقة فلسفية بمقدار ما هى حقيقة وضعية ، وذلك بوصفها ناموسا يقظا عاملا من بين نواميس الحياة اليقظة العاملة . والى ذلك فطن أبرز فلاسفة التاريخ منذ عرف العقل الانسانى طريقه الى الفلسفة الراغبة فى الارتباط بحقائق الحياة ، وهو يمتد بالأقل منذ عهد الاغريق الى الآن .

— أن العقل بشطريه الواعى وغير الواعى هو سيد هـذه الارادة والعنصر الحقيقى المكون لمقومات الشخصية الانسانية . وبمقـدار نمـوه وتطوره فى الطريق السـوى بمقدار ما تنضج الارادة فى قدرتها على الاتساق الصحيح مع النواميس الخلقية للحياة .

— أن عقاب عـدم الاتساق الصحيح بين خلجات الارادة المحكومة بالعقل وبين نواميس الحياة الخلقية والبيولوجية هو الألم الذى ينزل فى صور متنوعة عن طريق ناموس السببية لتحقيق التطور وبالتالى لتحقيق الاتســاق على الوجـه المطلوب . وأن ثواب السعى الى تحقيق الاتساق المطلوب هو استحقاق السعادة الوجدانية وهى تجىء من داخل الذات لا من الملابسات الخارجية المحيطة بها ، هذه الملابسات التى قد نعزوها الى « المصادفة » رغم أن وراءها مقدمات منطقية ، وأمامهـا هـدفا حكيما ، بل أهدافا متتابعة .

— أن هذا النظر مرتبط — أو ينبغى أن يرتبط حتما — بعدم النظر الى الوجود المـادى بوصفه مبدأ للحياة ونهاية . وهذا النظر أصبح الآن حقيقة وضعية ورياضية بعد أن كان محض اعتقاد فلسفى ودينى .

— أن مذهب الجبرية أو التسيير المطلق — عند الاقرار بصحة الارادة الانسانية — يفقد كل أسانيده ويصبح مذهبا مرفوضا فلسفيا وخلقيا ، كما اصبح فى القرن الحالى مرفوضا علميا .

— وانه يمكن التوفيق بين الاقرار بتوافر الارادة الانسانية — ومن ورائها العقل — وبين وجود نواميس طبيعية ينبغى على الذات الانسانية أن تحاول الاتساق معها على قدر طاقتها بحسب ملابسات الزمان والمكان .

— وأن هذا التوفيق ممكن سواء بالنسبة لموقف الارادة الحرة من ناموس السببية الطبيعية ، أم بالنسبة لموقفها من سائر النواميس الخلقية التى على العقل والوجدان السعى الى الاتساق الصحيح معها ، لأن هذه النواميس نشطة تماما ، وكل امتهان لها واقعة لها جزاؤها المحتوم .

— أن هـذا الاتساق الصحيح لا يمكن أن يجىء بغتة أو عن طريق خديعة الذات أو الآخرين ، لأن نواميس الطبيعة لا تقبل الخديعة التى تقع فى الأساس من شقاء الذات ، كما تقـع فى الأساس من الجرائم الطبيعية والوضعية معـا ، وهى تشقى صاحبها بمقـدار ما تشقى الآخرين لأن التضامن الاجتماعى يمثل بدوره ناموسا من نواميس تطور الحياة .

— انه يمكن فى نطاق فلسفة القانون اكتشاف التماثل الواضح بين اتجاهاتها واتجاهات الفلسفة العامة فى شأن لب النقاش وما يقدمه من

أسانيد ، ومن نتائج . ولا مغايرة بين الفلسفتين الا بمقدار اختلاف الجزاء الوضعي عن الجـزاء الطبيعي — لا في أساسه الفلسفي — بل في موضوعه وفي نوعه .

— وعلى ذلك فانه لا محل لقبول مبدأ الارادة المطلقـة للانسان عن أفعاله كأساس لحق العقاب لتعارض هذا المبدأ مع الحقائق والأسس التى وصلت اليها الفلسفتان العامة والعقابية معا .

— كما أنه لا محـل لقبول مبدأ انكار الارادة الانسانية — ومعهـا الوظيفة الخلقية للعقوبة — كأساس لحق العقاب لتعارض هذا المبدأ مع نفس الحقائق والأسس التى وصلت اليها الفلسفتان العامة والعقابية معا .

— وبالتالى فان أقرب المبادىء العقابية الى الصحة وأجدرها بالتقدير هـو ذلك الذى يقيم حق العقاب على أساس من التسليم بحرية الارادة المقيدة بالعوامل الوراثية وبملابسات الزمان والمكان ، وبالتالى بالمسئولية الخلقية المقيدة بنفس هذه العوامل .

— ولذا نجد أن الأنظمة القائمة على هذا المبدأ الأخير — الذى تمثله بوجه عام المدرسة النيوكلاسية والمذاهب الانتقائية التى انبثقت عنها — هى أقواها تأثيرا فى الشرائع المعاصرة مهما تباينت حلولها ، ومهما صح النقاش والجدل فى هذه الحلول حتى مع ارتباطها بأصل فلسفى مشترك ، وبصرف النظر عن الأنظمة السياسية والاقتصادية السـائدة التى توجه سياسات الشرائع بوجه عام والتى تتفاوت تفاوتا ضخما بطبيعة الحال .

— وكذلك الشـأن أيضا فى كل ما يتصـل بأنظمة العقاب فى شقها الاجرائى ، فانها من المحال أن تقام على نحو سليم يحقق الغاية المرجوة منها الا على أساس من التسليم بمبدأ حرية الارادة ، وبالأهداف الخلقية للبنيان العقابى برمته .

— وأن ذلك يؤكد صـحة الحقيقة التى وضعتها فى الأسـاس من معالجة هذا الموضوع ، وهى أن تحقيق الترابط بين الفلسفة والعلم هدف لا غنى عنه للتحقق من صحة الفلسفة وصـحة العلم . والعلم تمثله هنـا حلول التشريع الوضعى ، ولابد من تحقيق هذا الترابط اذا كنا جادين فى محاولة الوصول الى حلول فعالة فى مكافحة نوازع الشر والأثرة حيثمـا ظهرت ، وكيفما وصفت فى الشرائع الوضعية ، وكيفما اختلف الرأى فيها أو اتفق بين فقهاء القـانون وفلاسفته من جانب ، وبين حقائق العـلوم الانسانية من جانب آخر .

بيان المراجع

(بترتيب ابجدى ومع حفظ الألقاب)

أولا – فى الفلسفة العامة وما يتصل بها من علوم

(ا) باللغـة العربية :

ابن تيمية . . . . « النبوءات » .

ابن رشـد . . . . – « الامتاع والمؤانسة » : تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين (١٩٣٩) .

– « الكشف عن مناهج الأدلة فى عقـائد الملة » (١٩٣٥) ،

– « تهافت التهافت » .

احمد امين وزكى نجيب محمود « قصة الفلسفة الحديثة » (١٩٦٧) .

ادموند سينوت . . . « حياة الروح فى ضـوء العلم » ترجمـة اسماعيل مظهر (١٩٦٥) .

الكسيس كاريل . . . « الانسان ذلك المجهول » ترجمـة عادل شفيق (١٩٦٤) .

جان بول سارتر . . . « الوجودية مذهب انسـانى » ترجمـة عبد المنعم الحفنى (١٩٦٤) .

جميل جبر . . . . « طاغور » (١٩٥٨) .

جوستاف لوبون . . . « السنن النفسية لتطور الأمم » ترجمـة عادل زعيتر (١٩٥٧) .

جون ديوى . . . . « جيفرسون » ترجمة عبد الحميد يونس (١٩٦١) .

جوهان فشتة . . . . « غاية الانسان » ترجمـة فوقية حسين محمود (١٩٦٣) .

جيمس كولنز . . . . « الله فى الفلسـفة الحديثة » ترجمة فؤاد كامل (١٩٧٣) .

جيمس هنرى برستد . . « فجر الضـمير » ترجمـة سليم حسن (١٩٦١) .

حبيب الشارونى . . . . « ازمة الحرية بين برجسون وسارتر » (١٩٦٣) .

ديكارت . . . . « التأملات فى الفلسفة الأولى » ترجمة عثمان أمين (١٩٦٩) .

رءوف عبيد . . . . . مفصل « الانسان روح لا جسد » طبعة ٤ فى ثلاثة أجزاء (١٩٧٥ – ١٩٧٦) .

زكريا ابراهيم . . . . – « برجسون » (١٩٥٦) .
– « مشكلة الانسان » (١٩٥٩) .
– « مشكلة الحرية » (١٩٦٤) .
– « المشكلة الخلقية » (١٩٦٩) .
– « مشكلة الحياة » (١٩٧١) .

زكى نجيب محمود . . « المعقول واللامعقول فى تراثنا الفكرى » .

سلامة موسى . . . . . « هؤلاء علمونى » (١٩٧٢) .

سيجموندفرويد ووليامشتيكل « الكبت » ترجمة على السيد حضارة .

سيد عويس . . . . . « الخلود فى التراث الثقافى المصرى » (١٩٦٦) .

عباس محمود العقاد . . – « عقائد المفكرين فى القرن العشرين » .
– « الله » (طبعة ثانية) .

عبد الدايم ابو العطا . . « أهداف الفلسفة الاسلامية » (١٩٤٨) .

عبد الرحمن بدوى . . – « شوبنهور » (١٩٦٥) .
– « نيتشه » (١٩٦٥) .

عبد العزيز جادو . . . « الروح والخلود بين العلم والفلسفة » (١٩٧٠) .

عبد الفتاح الديدى . . « هيجل » (١٩٦٨) .

عبد الكريم الخطيب . . « القضاء والقدر بين الفلسفة والدين ».

عثمان امين . . . . . « الفلسفة الرواقية » (١٩٧١) .

عثمان نويه . . . . . « المفكرون من سقراط الى سارتر » (١٩٧٠) .

على عيسى عثمان . . . «الانسان عند الغزالى» تعريب خيرى حماد.

محمد اقبال . . . . . « تجديد التفكير الدينى فى الاسلام » ترجمة عباس محمود (١٩٥٥) .

محمد حسين هيكل . . « الايمان والمعرفة والفلسفة » (١٩٦٤) .

محمد عبده . . . . « رسالة التوحيد » (١٩٦٦) .

محمد فتحي الشنيطي . . – « وليم جيمس » (١٩٥٧) .
– « المعرفة » (١٩٦٤) .

محمد كامل حسين . . . « الوادى المقدس » (١٩٦٨) .

محمود زيدان . . . « وليم جيمس » (١٩٥٨) .

محمود محمد قاسم . . – « ابن رشد وفلسفته الدينية » (١٩٦٤) .
– « فى النفس والعقل لفلاسفة الاغريق والاسلام » (طبعة ثالثة) .

مراد وهبة . . . . « المذهب فى فلسفة برجسون » (١٩٦٠).

ميخائيل نعيمة . . . « البيادر » (١٩٦٣) .

نجيب بلدى . . . . « ديكارت » (١٩٥٩) .

هانز ايزنك . . . . « الحقيقة والوهم فى علم النفس » ترجمة قدرى حفنى ورءوف نظمى (١٩٦٩) .

هنرى برجسون . . . « التطور الخالق » ترجمة محمود محمد قاسم (١٩٦٠) .

هنرى لنك . . . . « العودة الى الايمان » ترجمة ثروت عكاشة (١٩٦٤) .

ول ديورانت . . . . – « قصة الفلسفة » ترجمة فتح الله محمد المشعشع (١٩٧٢) .

وليم جيمس . . . . « ارادة الاعتقاد » ترجمة محمود حب الله بعنوان « العقل والدين » ١٩٤٩) .

يحيى هويدى . . . . « مقدمة فى الفلسفة العامة » (١٩٦٦) .

يوسف كرم . . . . – « تاريخ الفلسفة الأوروبية فى العصر الوسيط » (١٩٦٥) .
– « تاريخ الفلسفة الحديثة » (١٩٦٢) .

(ب) بالفرنسية والانكليزية :

Bergson (Henry) . . . . — Essai sur les Données Immédiates de la Conscience.
— Matière et Mémoire.
— L'Evolution Créatrice.

Clark (Thomas Curtis and Hazel Davis) . . . . . The Golden Book of Immortality (1954).

Comte (Auguste) . . . . Cours de Philosophie Positive.

Eddington (Arthur) . . . New Pathways in Science.

James (William) . . . . . — The Will to Beleive.
— Dilemma of Determinism
— Essays in Pragmatism.

Jeans (James) . . . . . . — Physics and Philosophy.
— The Mysterious Universe.

Jung (Karl Gustave) . . — Modern Man in Search of a Soul (1966).
— Psychology and Religion west and East (1958).
— The Archtypes and the Collective Unconscious.

Kant (Emmanuel) . . . . — Fondements de la Métaphysique des Moeurs. Trad. fr. (Barni).
— Critique de la Raison Pratique. Trad. fr. (Picavet).

Lachelier . . . . Du Fondement de L'Induction (1933).

Lalande . . . . Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie (1926).

Maeterlinck (Maurice) . Le Problème de la Destinée.

Mc Dougall (William) . Body and Mind

Osty (Eugéne) . . . . . . Connaissance Supra Normale. (1923).

Pradines . . . . Traité de Psychologie Générale. (1947).

Ravaisson (Félix) . . . . — De L'habitude.
— Rapport sur la Philosophie en France.

Russell (Bertrand) . . . . History of Western Philosophy.

Sartre (Jean Paul) . . . L'Existentialisme est un Humanisme.

Waylen (Barbara) . . . . Modern Spirit Towards a Philosophy of Faith (1951).

ثانيا : فى التشريعين العقابى والاجرائى وما يتصل بهما من علوم وفلسفة

(أ) باللغـة العربية :

ابو اليزيد المتيت . . . « جرائم الاهمال فى القانون المصرى » .

ابراهيم زكى اخنوخ . . « حـالة الضرورة فى قانون العقـوبات » (١٩٦٩) .

احمد عبد العزيز الالفى . ـ « العود الى الجريمـة والاعتياد على الاجرام » (١٩٦٥) .
ـ « المسئولية الجنائية بين حرية الاختيار والحتمية » المجلة الجنائية القومية . عدد يونيه ١٩٦٥) .

احمد فتحى سرور . . « السياسة الجنائية » (١٩٦٩) .

احمد محمد خليفة . . ـ « أصـول علم الاجـرام الاجتماعى » (١٩٥٥) .
ـ «النظرية العامة فى التجريم» (١٩٥٦) .
ـ « مقدمة فى دراسة السلوك الاجرامى » (١٩٦٢) .

اكرم نشات ابراهيم . . « علم النفس الجنائى » (١٩٦٨) .

السعيد مصطفى السعيد . « الأحـكام العـامة فى قانون العقوبات » (١٩٦٢) .

جندى عبد الملك . . . « الموسوعة الجنائية » (آخـر أجزائهـا صدرت فى سنة ١٩٤٢) .

حسن شحاته سعفان . . « علم الجريمة » (١٩٥٥) .

حسن صادق المرصفاوى . « مسئولية الشـواذ جنائيـا » (المجلة الجنائية القومية ١٩٦١) .

حسن محمد ابو السعود . « قانون العقـوبات المصرى : القسـم الخاص » (١٩٥٠ ـ ١٩٥١) .

حسن محمد علوب . . «استعانة المتهم بمحامى فى القانون المقارن» (١٩٧٠) .

ذنون احمد الرجبو . . « النظـرية العـامة للاكراه والضرورة » (١٩٦٨ ـ ١٩٦٩) .

رمسيس بهنام . . . ـ «محاضرات فى علم الاجرام» (١٩٦٠ ـ ١٩٦١) .

	ــ النظرية العــامة للقــانون الجنائى » (١٩٦٥) .
	ــ « فكرة القصد وفكرة الغرض والغاية » (مجلة الحقوق س ٦ : ١٩٥٢ــ١٩٥٤).
رءوف عبيد	ــ « مبادى القســم العــام من التشريع العقابى » (١٩٦٥ ــ ١٩٦٦) .
	ــ « جــرائم الاعتــداء على الأشــخاص والأموال » (١٩٧٣) .
	ــ «السببية فى القانون الجنائى»(١٩٧٣).
	ــ « مبادىء علم الاجرام » (١٩٧٤) .
سامى صادق الملا . . .	«اعتراف المتهم : دراسة مقارنة»(١٩٦٩).
عبد الأحد محمد جمال الدين	« الاتجــاهات الأنثربولوجية فى تفســير الظاهرة الاجرامية » (مجلة العــلوم القانونيةوالاقتصادية عدد يوليه١٩٦٩).
عبد الحميد بدوى . . .	« محاضرات فى قانون العقوبات المقارن » (١٩١٤) .
عبد الفتاح مصطفى الصيفى	« القاعدة الجائية » (١٩٦٧) .
عبد المهيمن بكر سالم . .	ــ « القصــد الجنــائى فى القانون المصرى والمقارن » (١٩٥٩) .
	ــ « جرائم الاعتداء علىالأشخاص والأموال فى قانون العقوبات المصرى » (١٩٦٦) .
على راشــد	ــ « المفهــوم الاجتماعى للقــانون الجنائى المعــاصر » (مجلة العلوم القــانونية والاقتصادية عددا يناير ويوليو ١٩٦٨).
	ــ « القــانون الجنائى : المدخل واصول النظرية العامة » (١٩٧٠) .
عمر السعيد رمضان . .	ــ « الركن المعنوى فى المخالفات » (١٩٥٩)
	ــ « بين النظريتين النفســية والمعيــارية للاثم » (مجلة القانون والاقتصاد عــدد ٣ سنة ٣٤ : ١٩٦٤) .
مامون محمد سلامة . .	« أصول علم الاجرام » (١٩٦٧) .
محمد زكى محمــود . .	« أثر الجهــل والغلط فى المســئوليــة الجنائية » (١٩٦٧) .

محمد سامى النبراوى . . « استجواب المتهم » (١٩٦٨) .
محمد عطية راغب . . . « النظـرية العـامة للاثبات فى التشريع الجنائى العربى المقارن » (١٩٦٠) .
محمد فتحى . . . . . ـ « علم النفس الجنائى علما وعمـلا » (١٩٦٩) .
ـ « الوسائل العلمية فى معالجة الاجرام » (مقال فى القـانون والاقتصـاد عـددا سبتمبر وديسمبر ١٩٥٤) .
ـ « الفحص النفسى فىالقضايا الجنائية » (مقالات فى القـانون والاقتصاد أعداد مارس ويونيه ١٩٥٦ ويونيه ١٩٥٩) .
محمد محيى الدين عوض . « القـانون الجنائى فى التشريعين المصرى والسودانى » (١٩٣٦) .
محمد مصطفى القللى . . « فى المسئولية الجنائية » (١٩٤٨) .
محمود نجيب حسنى . . ـ « قانون العقـوبات . القسم العـام » (١٩٦٢) .
ـ « المجرمون الشواذ » (١٩٦٤) .
ـ « علم العقاب » (١٩٦٧) .
يسر انور على . . . . . ـ « الأصول العـامة للقانون الجنائى » (١٩٦٩) .
يسر انورعلى وآمال عبدالرحيم عثمان . . . . . ـ « علم الاجرام وعلم العقاب » (١٩٧٠).

مجموعات الأحكام :

ـ مجموعة القواعد القـانونية التى قررتها محكمة النقض فى المـواد الجنائية للأستاذ محمود أحمد عمر .
ـ مجموعة احكام النقض فى المواد الجنائية التى يصدرها دوريا المكتب الفنى لتبويب الأحكام بمحكمة النقض .
ـ مجموعة القواعد القانونية التى قررتها محكمة النقض فى خمسـة وعشرين عاما من سنة ١٩٣١ ـ ١٩٥٥ .

(ب) بالفرنسية والانكليزية :

Ancel (Marc)	La défense sociale nouvelle (1956) Le procés pénal et l'examen scientifique de délinquants (1952).
Ancel et Herzog	L'individualisation des mesures prises â légard du délinquant (1954).
Ancel et Radzinoucy . .	Introduction au droit criminel de l'Angleterre (1959).
Beccaria (César)	Traité de Délits et de Peines (1764).
Bentham (Jerémy)	Principes de Morale et de Legislat-ion (1780).
Best (Harry)	The Crime and the Criminal Law (1930)
Blackstone	Common Law.
Blanche	Etude Pratique sur le Code Pénal (1888 - 1891).
Bouzat (Pierre) et Pinatel (Jean)	Traité de Droit Pénal et de Criminologie (1963).
Burdick	The Law of Crime (1946).
Burt (Cyril)	The Subnormal Mind (1944).
Cannat (Pierre)	A propos de la culpabilité pénale et morale Rev. Dr Pen. Crim.(1950-1051)
Chazal (J)	Le Juge des Enfants, Pratique judiciaire et action sociale (1948). Essai sur la notion de mobile et de but en droit pénal (1926).
Cleckley (Hervery). . . .	The Mask of Sanity (1941).
Constant (Jean)	L'Evolution de Droit Pénal. (Rev. Int. de Crim. et de Polytech. V. 7 No. 3 Génève (1953).
De Asua (Jumenez) . . .	La Systematisation de l'état dângereux (1954).
De Greeff (Etienne) . .	La notion de responsabilité en Anth-ropologie Criminelle (Rev. Dr. Pen. Crim. 1931).
De Logu (Tullio)	LaCulpabilité dans la théorie générale de l'infraction (1949).
Devlin	Criminal Prosecution in England.

De Vabres (Donnedieu).	Traité Elémentaire de Droit Criminel (1947).
De Vecchio (George) . .	Philosophy of Law (1935).
Di Tullio	Manel d'Anthropologie Criminelle Trad Fr. par. V.V. stanciu (1951).
Doll (P. J.)	Le Dossier de Personnalité (J. C. P. 1961 t. I. p.1631).
Dupont (Franz)	Les dégrés de la volonté criminelle et l'état de recidive (1906).
Falconetti (H.)	Le rôle de l'avocot dans les procés de défense sociale (Rev. Inter. de crimin. et de Police Tech. 1957 p. 88)
Ferentz (J.)	Mental Deficency related to Crime (Journal of Criminal Law, Criminology and Police Science. Sept Oct. 1954)
Ferri (Enrico)	La Sociologie Criminelle (1905). La fonction juridique de l'état de danger chez le criminel (Rev. Inter. de Dr. Pen. 1927).
Garçon (E.)	Code Pénal Annoté (1901 - 1906).
Garofalo (Raphael) . . .	La Criminologie (1895).
Garraud (R.)	Traité Théorique et Pratique de Droit Pénal Français (1913 - 1935). De la notion de responsabilité morale et pénale (Bulletin de l'Union Inter. de Dr. Pénal t. VI 1897).
Germain (Charles) . . .	Eléments de Science Pententiaire(1959)
Goddard (H. H.)	Human Efficiency and Levels of Intelligence (1920).
Gonsenberg	Culpabilité pénale et morale (Rev. Dr. Pen. Crim. 1950).
Gramatica (Filippo) . . .	Principes de Défense Sociale (1962).
Hélie (Faustin)	Traité de L'Instruction Criminelle (1866 - 1876).
Kelsen (Hans)	What is Justice ? (1957).
Lombroso (César)	L'homme Criminel (1895).
Prins (Adolphe)	Science Pénale et Droit Positif (1899)

Saleilles (Raymond) . . .	De l'Individualisation de la péine (1924).
Schulz (Fritz)	Principles of Roman Law. English Translation (1967).
Stanciu (V. V.)	La Capacité pénale et le probléme de la responsabilité . Rev. Dr. Pen. Crim. (1938).
Stéfani (G) et Lévasseur (G)	Droit Pénal Général et Criminologie (1957).
Tarde (Gabriel)	Essais et Mélanges Sociologiques (1895).
Titus Bull	Experiences in Healing relative to diseased Minds.
Ugeux	Le rôle de l'avocat dans les nouvells procédures de défense sociale . Rev. De Dr. Pen. et de Crimin. 1954-1955
Vasilieu (C. G.)	Essai d'une nouvelle conception de la responsabilité pénale . Rev. Dr. Pen. Crimin. (1930).
Vidal et Magnol	Cours de Droit Criminel et de Science penitentiaire (1935).
Weinhofen	Insantiy as a Defence in Criminal Law.
Wigmore (J.H.)	A Panorama of the Worlds Legal Systems (1928).
Zeleny (L.D.)	Feeble Mindedness and Criminal Conduct . American Journal of Sociology Jan. (1933).

فى التسيير والتخيير

بين الفلسفة العامة وفلسفة القانون

طبعة ثانية

فهرس تحليلى

صفحة

الباب الثانى

صفحة

الباب الثالث

فى السببية بين التشريعين الطبيعى والوضعى ١٠٥

الباب الرابع

فى الارادة والعقل ١٢٩

الباب الخامس

فى موقف العقل والارادة من النواميس الطبيعية

الباب السادس

فى التسيير المطلق او مذهب الجبرية

الباب السابع

فى التوفيق بين التسيير والتخيير

صفحة

صفحة

الباب التاسع

التسيير والتخيير

صفحة

الباب العاشر

التسيير والتخيير
فى التشريع الاجرائى المصرى والمقارن

الباب الحادى عشر

للمؤلف

(الطبعــات الأخيرة)

* * *

فى التشريع العقــابى

— « مبادىء القسم العــام من التشريع العقابى » . ظهرت طبعته الرابعة فى ســنة ١٩٧٩ .

— « السببية الجنائية بين الفقه والقضاء . دراسة تحليلية مقارنة » . ظهرت طبعته الرابعة فى سنة ١٩٨٤ .

— « جرائم التزييف والتزوير » . ظهرت طبعته الرابعة فى سنة ١٩٨٤ .

— « جرائم الاعتداء على الأشخاص والأموال » . ظهرت طبعته السابعة فى ســنة ١٩٧٨ .

— « شرح قانون العقوبات التكميلى » . فى جرائم المخــدرات الأسلحة والذخائر . التشرد والاشتباه . التدليس والغش . تهريب النقــد . ظهرت طبعته الخامسة فى سنة ١٩٧٩ .

فى علمى الاجرام والعقــاب

— «اصول علمى الاجرام والعقاب» . ظهرت طبعته الخامسة فى سنة ١٩٨١ .

فى الاجراءات الجنائية

— « مبادىء الاجراءات الجنائية فى القــانون المصرى » . ظهرت طبعته الخامســة عشرة فى سنة ١٩٨٣ .

— « المشكلات العملية الهــامة فى الاجراءات الجنائية » . ظهرت طبعته الثالثة فى سنة ١٩٨٠ فى جزئين :

الجزء الأول : دراسات موسعة فى : القبض والتفتيش . تكييف الواقعة .
تنازع الاختصاص . الرقابة على الدستورية والشرعية .
حق الدفاع . العذر القهرى . استظهار قصــد القتل .
دعوى البلاغ الكاذب . الدعوى المدنية .

الجزء الثانى : دراسات موسعة فى الطعن فى الأحكام واوامر الاحالة .

— « **ضوابط تسبيب الأحكام الجنائيـة واوامر التصرف فى التحقيق** » . ظهرت طبعته الثانية فى سنة ١٩٧٦ .

فى فلسفة التشريع

— « **فى التسيير والتخيير : بين الفلسفة العامة وفلسفة القانون** » ظهرت طبعته الثالثة فى سنة ١٩٨٥ .

فى علم الروح الحديث

— « **مفصل الانسان روح لا جسد** » ظهرت طبعته الرابعة فى ثلاثة اجزاء ضخمة فى سنة ١٩٧٥/١٩٧٦ .

— « **التكوين الروحى واسرار السلوك بعـد التحول من السيكولوجى الى البارا سيكولوجى** » دراسة موسـعة فى احدث تطورات علوم النفس ، والروح ، والنفس الجنائى ، والاجرام ، وفلسفة التشريع . لا غنى عنه لمن يريد أن يعيش فى عصره كما يعيش غيره . ظهـر فى سـنة ١٩٨٢ فى جزئين ضخمين .

— « **عروس فرعون وشوقيات جديدة من عالم الغيب** » . دراسة تحليلية عن الالهام ، وعن الصلة بين عالمى الروح والمادة . ظهرت فى سنة ١٩٧١ .

— « **قصتى العظمى** » . تعريب لتحقيق روحى استمر عشرين عاما قام به المفكر المعروف هانن سـوافر نقيب الصحافة البريطانية . ظهر فى سـنة ١٩٧٢ .

— « **ظواهر الخروج من الجسد : ادلتها دلالاتها** » مدخل الى علم جديد . ظهرت طبعته الثانية فى سنة ١٩٧٥ .

— « **فى العودة للتجسد : بين الاعتقاد والفلسفة والعلم** » . دراسة فى تاريخ الانسان الذى يتجاوز حياته الراهنـة . ظهرت طبعته الثانية فى سنة ١٩٧٦ .

— «**الاتصال بين عالمين**» وقائع حديثة ثبتت علميا فى أرقى المعاهد المتخصصة تبين حقيقة الاتصال بين عالمى الغيب والشهادة . ظهر فى سنة ١٩٨١ .

بحـــوث ومقـــالات

— « بحث فى تحديد مركز المسئول عن الحق امام القضاء الجنائى فى قانون الاجراءات » : مجلة « المحاماة » عددا مارس وابريل سنة ١٩٥٥ .

— « صحة القبض على المتهم تستتبع صحة تفتيشه ، ولو كان للبحث عن ادلة الجريمة لا وقائيا فحسب » : مجلة «المحاماة» عدد مايو سنة ١٩٥٥ .

— « الطعن فى أوامر غرفة الاتهام لا يكون الا لخطــأ فى تطبيق القانون الموضوعى أو فى تأويله ، دون البطلان فى الاجراءات او فى الأمر » : مجلة « المحاماة » عدد يونية سنة ١٩٥٥ .

— « صنع قطع معدنية مشابهة للعملة المتداولة أو أوراق مشابهة لأوراق النقد اذا كان من شأنها ايقاع الجمهور فى الغلط » : مجلة « المحاماة » عدد فبراير سنة ١٩٥٦ .

— « العذر القهرى وما يثيره من بحث فى الاجراءات الجنائية » : مجلة « المحاماة » عدد فبراير سنة ١٩٥٦ .

— «تكييف الواقعة وما يثيره من مشكلات فى نطاق التقسيم الثلاثى للجرائم» : مجلة « المحاماة » ابتداء من اكتوبر سنة ١٩٥٦ الى يونية سنة ١٩٥٧ .

— « الضوابط العـــامة للسببية فى قضائنا الجنائى » : مجلة « المحاماة » ابتداء من عدد نوفمبر سنة ١٩٥٧ الى سبتمبر سنة ١٩٥٨ .

— « بحث فى القضاء الجنائى عند الفراعنة » : « المجلة الجنائية القومية » عدد نوفمبر سنة ١٩٥٨ .

— « الطعن فى الحكم باعتبار المعارضة كان لم تكن » : مجلة « المحاماة » ابتداء من عدد ديسمبر سنة ١٩٥٨ الى مارس سنة ١٩٥٩ .

— « مناط مسئولية المتهم عن النتائج المحتملة ، ومبادىء اخرى متصلة بالسببية وتقدير العقوبة » : « المجلة الجنائية القومية » عدد مارس ســـنة ١٩٥٩ .

— « اعلان المحكوم عليه فى مواجهة النيابة أو الادارة لا تبدأ به مواعيد الطعن فى الأحكام » : مجلة « دنيا القانون » عدد ابريل سنة ١٩٥٩ .

— « حيث ينسد طريق الاستئناف ينسد طريق الطعن بالنقض » : مجلة « العلوم القانونية والاقتصادية » التى تصدرها كلية الحقوق بجامعـــة عين شمس عدد يولية سنة ١٩٦٩ .

— « المسئولية الجنائية عن اخطاء الهدم والبناء » ، « المجلة الجنائية القومية » يولية سنة ١٩٥٩ .

— « المصلحة فى النقض الجنائى » : مجلة « المحاماة » ابتداء من عدد اكتوبر سنة ١٩٥٩ الى نوفمبر سنة ١٩٦١ .

— « استظهار القصد فى القتل العمد » : « المجلة الجنائية القومية » عدد نوفمبر سنة ١٩٥٩ .

— « المسئولية الجنائية للأطباء والصيادلة » : مجلة « مصر المعاصرة » عدد يناير سنة ١٩٦٠ .

— « نوع بطلان التفتيش فى القانون المصرى » : « المجلة الجنائية القومية » عدد مارس سنة ١٩٦٠ .

— « شفهية المرافعة أمام القضاء الجنائى » : مجلة « مصر المعاصرة » عدد أبريل سنة ١٩٦٠ .

— « دور المحامى فى التحقيق والمحاكمة » : مجلة « مصر المعاصرة » عدد يولية سنة ١٩٦٠ .

— « بعض الجوانب الاجرائية فى دعوى البلاغ الكاذب » : مجلة « العلوم القانونية والاقتصادية » عدد يولية سنة ١٩٦٠ .

— « ايجاب حضور مدافع مع المتهم فى جناية » : مجلة « مصر المعاصرة » عدد أكتوبر سنة ١٩٧٦ .

— « توحيد العقوبات السالبة للحرية » : مجلة « العلوم القانونية والاقتصادية » عدد يولية سنة ١٩٦١ .

— « بين القبض على المتهمين واستيقافهم » : مجلة « العلوم القانونية والاقتصادية » عدد يولية سنة ١٩٦٢ .

— « تقرير عن مشروع قانون الاجراءات الجنائية » ، بالاشتراك مع الدكتورين محمود محمود مصطفى وحسن المرصفاوى : مجلة « المحاماة » عدد يناير ١٩٦٩ .

— « تقرير عن مشروع قانون العقوبات والأحداث » ، بالاشتراك مع الدكتورين رمسيس بهنام ومحمود نجيب حسنى : مجلة « المحاماة » عدد فبراير سنة ١٩٦٩ .

— « حق الدفاع الجنائى فى بعض جوانبه ومشكلاته الأساسية » : مجلة « نقابة المحامين » التى تصدرها نقابة المحامين الأردنيين عددا أيار وحزيران ١٩٧٦ . ومجلة « الأمن العام » التى تصدرها وزارة الداخلية المصرية عدد يولية سنة ١٩٧٦ .

ظهر حديثــا للمؤلف
فى جزئين ضخمين

التكوين الروحي وأسرار السلوك

(بعد التحول من السيكولوجي إلى الباراسيكولوجي)

* * *

« هـــذا الكتاب غريب فى اللغة العربية لأنه يتناول موضوعا جديدا حتى على كبار المتخصصين فيه من علماء العـــالم ... ويعتقد المؤلف ان الباراسيكولوجى هـــو علم العلوم ، اى العلم الذى يتســـع لجميع العلوم الأخرى ويهضمها ويستخرج منها الدلالات الكبرى التى تعين فى فهم جوانب السلوك السوى والشاذ .

ومن مزايا هذا الكتاب أنه برغم موضوعه الشديد التخصص ، وبرغم تطرقه الى ميادين اخرى فى العلم والفلسفة والميتافيزيقا والروح ، فقد كتب بأسلوب يساعد على الفهم اليســـير ، وصيغت عباراته العلمية فى ابسط قوالب التعبير ليتساوى فى القدرة على متابعة الكتاب من كانوا من اهـــل التخصص ومن كانوا من ذوى الثقافة العـــامة .

وقـــد خرجت من هـــذا الكتاب مطمئنا الى فائدة تأكيد الجانب الروحى فى الحياة ، والى أن فى عالمنا العربى علماء جادين يتابعون هـــذه الفتوحات الجديدة وينقلونها الى القارىء العربى ... فالانسان هو محور هذا الكون ، وكل محاولة لجعله انسانا افضل او انسانا مثاليا هى محاولة خليقة كل ثناء» .
(من تعليـــق فى مجـــلة « عالم الكتب » التى تصـــــــدر بالرياض . عدد اكتوبر / نوفمبر ١٩٨٢) .

* * *

« كان من حسن حظنا ان نزداد علما بالمؤلف بالاطلاع على آخر كتاب صدر له فى جزئين ضخمين شغلا ١٥٦٨ صفحة ونعنى به « الجديد فى التكوين الروحى واسرار السلوك » لمع فى كل فصل من فصولهما جهده الجبار وفضله الفائق فى خدمة العلم والمعرفة .

وترى أن افضل ما نقدم هذا السفر للقارىء هو الاشارة الى بعض ما تضمنه الكتاب مثل : موقف السيكولوجى من اسرار السلوك الانسانى — ظهور الباراسيكولوجى وتطوره — الباراسيكولوجى فى طوره الراهن — التكوين الروحى بين السيكولوجى والباراسيكولوجى — العقل والفطرة والأحلام — سلوك الشواذ — الانسان مجموعة متوحدة — موقف مدرسة فرويد بوجه عام — فرويد يعدل عن بعض آرائه — تعديل فرويد للغرائز — عن وظيفة الأنا — التفسير النفسى يعلو على كل تفسير آخر — موقف فرويد من موضوع الجنس — دقة مشكلات الشعور واللاشعور — ايذان بالتحول من علم النفس الى علم الروح لاستكشاف اسرار السلوك — تفجر الصراع بين القديم والجديد — موقف البيئات العلمية من الصراع — الباراسيكولوجى يقتحم آفاقا متجددة على الدوام — ويصبح موضوعا لتخصصات عديدة — صلته بموضوع الخلود — تعريف التكوين الروحى — الروح والمادة — الروح والذرة — الروح والجسد — الروح مخزن حافل بالأسرار — هل العقل مصدر للمخ ؟ — الفطرة والتطور — التطور يتطلب قوة مدبرة ...

وهكذا الى جواهر علمية كل جوهرة منها تحتاج الى وقفة طويلة من وقفات التأمل ، وذلك بقراءة الكتاب نفسه تأملا مصحوبا بالاعجاب الكبير ...

ويرى المؤلف أنه متى تم الوصول الصحيح الى بعض أغوار النفس الانسانية فان مشكلات تفسير السلوك الانسانى ستتراجع بالاقل فى بعض جوانبها ، وستظفر بأضواء باهرة هيهات أن تظفر بها عن أى طريق آخر . وعندئذ فقط سيقال ان علم النفس قد وقف على قدميه فعلا ، وابتدأ فى اللحاق بالتطور الخطير الذى حققته علوم المادة والطاقة .

والموضوع بوجه عام مفرط فى تشعب ابحاثه وفى خطورة نتائجها واتصالها بأغوار النفس الانسانية فى كل خلجاتها الظاهرة والخفية .... للتعرف على أحسن المناهج للكشف الصحيح عن اسرار السلوك الانسانى بوجه عام » .

محمد شاهين حمزة

صاحب ورئيس تحرير مجلة « الرابطة الاسلامية » الغراء وعضو مجلس النواب السابق . عدد مايو ١٩٨٣ ص ١٤ — ١٦ .

ظهر حديثا فى الخارج وفى مصر :

الاتصال بين عالمين

بقلم ماثيوماننج

تعريب وتقديم
الدكتور رؤوف عبيد

دراسات علمية لملكات غير مألوفة عند غلام فى الحلقة الثانية من عمره اقنعت جميع العلماء والباحثين الجادين بصحة الخلود ، وصحة الصلات القائمة بين عالمى البقاء والفناء ، وذلك بعد استخدام ادق اجهزة الرصد والقياس الحديثة ، واساليب التحليل المنطقى والرياضى .

— وقد تلقى هذا الغلام عدة رسائل من بعض الشخصيات المعروفة والمجهولة بنفس خطوطها وتوقيعاتها ، واحيانا بلغات يجهلها منها العربية !

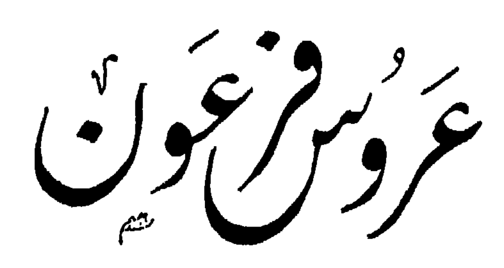
— كما تلقى عشرات من اللوحات الرائعة من رسامى القمة عن طريق « الرسم التلقائى » .

* * *

« والكتاب حديث الظهور فى بريطانيا نفسها فقد حصل عليه المعرب منذ سنتين فقط اثناء حضوره مؤتمرا للأبحاث الروحية فى لندن ... والعلماء بعد أن قطعوا شوطا فى دراسة الفضاء بدأوا شوطا جديدا فى البحث عن آفاق اخرى لها احيانا صفة الاتصال بعالم خارجى عن طريق بعض الأشخاص المؤهلين عقليا لذلك ...

اى اننا مقبلون على عصر لا يقوم فيه البحث الروحى على الافتراضات المعنوية ،بل على وسائل علمية تحل محل الوسيط البشرى فى المستقبل ... وحينما تكون الوسائط وسائط علمية معترفا بها من الجميع فان هذا الموضوع ستتغير اليه النظرة تغيرا كليا » .

(عن تعليق للأستاذ الكبير حافظ محمود نقيب الصحافيين بجريدة « الجمهورية » ١٣ نوفمبر ١٩٨٠ ص ٩) .



وشوقيات جديدة من عالم الغيب

ستقرأ فيـــه :

ــ دراسة تحليلية عن الالهام ، وعن الصلة بين عالمى الروح والمـــادة .

ــ دراسة عن شاعرية شوقى شاعر التاريخ .

ــ رواية شعرية كاملة من طراز ((مصرع كليوباترة)) ، وخمس عشرة قصيدة تتناول مشاعر الانتقال ، ووصف عالم الروح ، والأحداث الجارية فى بلاغة مأثورة .

ــ نثرا فنيا مميزا غنيا بالأخلاقيات والحكم المـــأثورة .

ــ تقارير سبعة عشر عالمـــا من أعلام الشعر والنقد والأدب فى كل هذا الانتاج الضخم الرائع ، مؤيدة بأسانيدها التفصيلية الحاسمة .

* * *

« ليس موضوع مسرحيتنا هـــذه موضوعا تاريخيا كما قـــد يتبادر الى الذهن ، او كما قيل . وانما هى مسرحية من مسرحيات الفكرة ، هناك فكرة أو قضية يريد المؤلف أن يعرضها فاتخذ من القالب التاريخى رداء لها .

وشوقى كان شاعرا ملتزما فى مسرحياته التاريخية المصرية ، فهـــو يعرض من خلالها فكرة أو قضية أو مثلا يضرب ... ولا عجب فهو حكيم شعراء العصر الحـــديث ... افلا يكون هو نفسه شوقى الملتزم بقضايا وطنـــه ، شوقى حكيم العصر الذى يتخذ من التاريخ الأمثلة والعظـــات والعبر التى تلائم عصره وتواكب احـــداثه ؟ انهـــا حقا مسرحية شوقى ، ولها من الخصائص كل ما يميز مسرحيات شوقى ... هـــذه هى حقا روح شوقى وهـــذه هى طبيعته كشاعر ملتزم بقضايا وطنه وحكيم ناصح لأبناء وطنه » ... **(عن تحليل للناقد المعروف الأستاذ على غريب بهيج فى مجلة : ((الجديد)) ــ التى كان يراس تحريرها المرحوم د. رشاد رشـــدى عميد كليـــة الآداب بجامعة القاهرة ــ عدد ١٥ نوفمبر ١٩٨٢) .**

فقـرات من تعليقات اعـلام الفكر والمعرفة على كتـاب « الانسان روح لا جسـد » (بتسلسل تاريخى)

ـ « وتزول دهشتنا من أن أستاذا جامعيا يكتب فى موضوع الأرواح اذا علمنا أن علم الروح قـد أصبح علما جامعيا يجـرى الآن على أقوى صورة فأنشئت له معاهد متخصصة ...

وانى اذ أحب أن أهنئى المؤلف بشجاعته فى اصدار هذا الكتاب القيم ، وأهنئه بما بذل من الصبر الجميل والعكوف على درس كل ما كتب أو نشر فى عدة لغـات فى شئون الروح متتبعا حتى آخر لحظة فى يومنا هذا ما يصدر فى شرق أو غرب عن الروح . أقول انى اذ أهنئه أعده بأننى سأعود الى كتابه الضخم الفخم الذى لم يدع فيه شاردة ولا واردة الا وسجلها » ...

أحمد الصاوى محمد ، رئيس تحرير جريدة « الأخبار » ٦ سبتمبر سـنة ١٩٦٤ .

* * *

ـ « وكان طبيعيا أن يحرص المؤلف على خصيصتين فى البحث هما : البساطة فى المعالجة والرصانة فى المنهج ، فـلا يستعصى على القـارىء شىء من مباحث هـذا الكتاب ، ولا يسعه الا أن ينحنى لجلال العـلم ، ونصاعة الديباجة ، وقوة الاقناع ، وسـلامة المنطق ، ومشقة التأليف والتصنيف .

ولقـد خرجنا من تلاوة هـذا الكتاب الجليل القدر النفيس المـادة بشعور عام بطمأنينة النفس ، مرجعه الى أن العلم الروحى الحديث قـد استطاع أن يقهر حقيقة الموت والفناء ، وأن يؤكد حقيقة الخلود والبقاء ، فازداد المرء اطمئنانا الى قدره ومصيره ، وعزاء عن آلام حاضره وماضيه ، وسلوى عن فراق أحبائه وذويه » ...

وديع فلسطين فى مجلة « الطالبة » اكتوبر ١٩٦٤

* * *

ـ « ولقـد تعرض الكتاب لأن فكرة الاتصال بالأرواح حديثة نسبيا بدأت فى نهاية القـرن التاسع عشر ، وهى تستكمل نضوجها فى القـرن العشرين . وهـذه الفكرة بدأها كثير من العلماء والمفكرين ذوى الخبرات المتعددة ممن واصلوا بحوثهم فى هـذا الشأن لعشرات من السنين ... وانتهى هؤلاء العلماء وغيرهم فى بحوثهم الى نتائج حاسمة ونهائية بشـأن امكان الاتصال بالأرواح وخلود الانسان ...

ولا شك ان المؤلف قد بذل جهدا كبيرا فى عرضه لهذه الحقائق والبيانات فى كتاب كبير كهذا » ...

د. محمد الحسينى مصيلحى فى مجلة « الأطباء » (التى تصدرها نقابة الأطباء) ديسمبر ١٩٦٤ .

* * *

ــ « كل ذلك يفيض به المؤلف الذى عاش فى كتابه حقبة طويلة من الزمن قرأ فيها ودرس مئات من المؤلفات فى علم الروح . وهو حين يطالعك فى بحثه فبنفس القوة والمنطق الذى تعودته فى مراجعه القانونية ، بل ويتجاوزه لأنه يعالج هذا النوع من البحث العلمى فى منطق رجل القانون ودقة استنتاجاته فى حديث طلى ، وعرض شهى ، يجتذبك لتدخل معه فى دنياه الجديدة وعالمه الروحى لينقلك من عالم القانون الى عالم الروح فتعود بعد ذلك وانت تحلق فى جو يفيض سحرا ... واذا كان علماء الذرة فى الخارج قد غزوا الفضاء فان المؤلف قد غزا عالم الروح حتى وصل الى الأعماق » ...

محمود عاصم صاحب ورئيس تحرير مجلة « دنيا القانون » فى ملحق خاص لسنة ١٩٦٤ .

* * *

اخى العزيز الدكتور رؤوف عبيد

تحية وحبا وبعد ، فلست تتصور مقدار احساسى بالشكر العميق على كتابك الثمين الخالد الذى سيبقى خالدا على مر الأيام ، ما بقى فى الدنيا انسان يحس ويشعر ويتأمل الوجود ، ويستشرف لمعرفة ما وراء هذه الحياة الظاهرة . واعتقد انه يكون من نافلة القول أن احدثك عن خشوعى ازاء هذا الجهد الجبار الذى بذلته فى اخراج هذا الكتاب ، والمجهود المضنى الذى عانيته لاخراج هذا الهرم من العلم الانسانى .

وليس يقلل من ضخامة العمل ان الكتاب كما تقول ثمرة جهد متصل دام اكثر من عشرين سنة ، بل ان ذلك ليزيد فى العجب أن يكون بقدرتك استيعاب ذلك كله ، ثم هضمه واعادة اخراجه شهدا جنيا .

ولقد استوقفنى واطربنى وضوح الفكرة فى كتابك ، ونصاعة التعبير ، وتدفق الشرح فى اسلوب هو الذى يوصف بحق انه السهل الممتنع . ولا اكتمك اننى كنت اتصور فى نفسى البراعة فى عرض الأفكار العلمية بطريقة سهلة ميسرة ، فاذا بك تتفوق على فى هذه الناحية درجات . ولست اقول ذلك لمجرد الثناء والاطراء ، وانما اسجل لك احاسيسى ومشاعرى وانا اطالع هذا الكتاب الفذ .

واحسب اننى اغمطك حقك وحـق كتابك العظيم لو اننى وقفت عند هـذا الحـد ، واكتفيت بعبارات الثناء ، ودعوت لك بما أنت أهـل له من النجاح والتوفيق فى نشر رسالتك التى تهدف من وراء نشر هـذا الكتاب ، رسالة الايمـان بالله وعالم الخلود ، ردا على هـذه النظريات المـادية الصـاخبة ...

وبعد فمـا أردت الا ان اعبر لك عن احترامى وتقديرى ولكى اثبت لك انى طالعت كتابك حرفا حرفا وكلمة كلمة ، وتاثرت به ...

والأمر الذى لا شك فيه ، اننى أصبحت ارانى واياك نسير فى طريق واحـد ، نسعى لهدف واحـد هو تغليب المثالية ودنيا الروح على دنيـا المـادة ، والدعوة الى عالم يخلو من البغضاء والشحناء ويعيش فى دنيـا من الحب وبالحب وللحب ، وهذا ما يربطنى بك أعظم رباط ؛ ودمت لأخيك .

الروضة فى ١٩٦٦/١٠/٣ .

أحمـد حسين

فقـرات من تعليق على الطبعة الثانيـة من هـذا الكتاب للمناضـل الوطنى العظيم المغفور له الأستاذ احمد حسين مؤسس حزب « مصر الفتاة » « والحزب الاشتراكى المصرى » .

* * *

ـ « هـل سنلتقى يوما بالأحباب الذين فقدناهم ؟ .. اثار هـذا السؤال عندى الكتاب الضخم الذى قرأته عن « الانسان روح لا جسـد » المؤلف كان آخر ما أتصوره عنه أن يخـرج كتابا روحانيا ضخما ... لكن عين شمس لهـا ايحاؤها الروحى ... ففى معاهد عين شمس قبل الميلاد يقرون تخرج فلاسـفة الاغريق أول من نقل التفكير فى الروح من الشرق للغرب ، ولا يزال هـذا التفكير قائمـا عبر آلاف من السنين وليس عندنا وحدنا ، بل فى بلاد الغرب ...

ـ اجمل ما فى الروح سرها المجهول .

ـ لو عرفنا سر الروح لمحونا الأحزان من قاموس الحياة .

ـ ليس اقوى من الحب دليلا على وجود الروح .

ـ ليس كالروح شىء اتفق الناس واختلفوا عليه » .

حافظ محمـود (نقيب الصحفيين) فى جـريدة « الجمهـورية » ٢٥ نوفمبر ١٩٦٦ .

* * *

ـ « ان الكتاب سـفر ضخم ، وقـد ناءت همتى عن استقصائه واستكمال الحكم على اجزائه ، ولكنه مجهـود علمى كبير يتسـع نطاقه لارضاء نزعة الباحث عن امور الروح ، وينتقل به خطوة نحو غـد مأمول نستطيع فيه ان نقرر حقائق علمية ثابتة عن هـذا الجانب الروحى الذى لا زال الكثير من مسائله بعيدا عن الانظار ، او محيرا للأفكار . والمهم هو أن لا نضيق بالبحث ولا نتعجل الحكم بالاثبات المطلق ، او الانكار الجازم ، وان مع اليوم غـدا ، فصبر جميل » .

الشيخ احمد الشرباصى فى مجلة «الكتاب العربى» ١٠ ديسمبر ١٩٦٦ .

* * *

ـ « ولقـد بذل المؤلف بالحق فى هـذا العمل الضخم جهـدا كبيرا فى سبيل خدمة اخطر حقيقة وصلت اليها جهـود العلماء واكثرها ارتباطا بالانسان فى حاضره وفى مستقبله على السواء . وكيما يحقق غايته المرجوة فى تعريف القارىء أو الدارس تعريفا صحيحا بأهم الجوانب العامة فى علم الروح الحـديث .

وهـو اذ يعرض للموضوع انمـا يعرضه من جميع زواياه العلمية والفلسفية والاجتماعية ، ومن جميع نواحيـه ، عرض عالم خبير قـوى الحجة ، قوى البيان ، قوى الايمـان ، واضح الجادة ، غزير المـادة ، طويل البـاع ، واسع الاطلاع ...

ولست ادرى بالضبط ماذا حـدث من ترتيبات ومقدمات أتاحت لى الفرصـة لوقوع هـذا الكتاب بين يدى لأقبل على قراءته بنهم شـديد ، ولذة لم اعهدها من قبل ، تحيطنى روحانيـة احسست بهـا وكأننى سابح فى فضاء وسيع ، أو فى ملكوت لا عهد لى به » ...

د. عبد العزيز جادو صاحب ورئيس تحرير مجلة «الشاطىء» فى مجلة « صوت الشرق » اغسطس ١٩٦٧ و « الأديب » اللبنانية اكتوبر ١٩٦٧ .

* * *

ـ « ولأن علم الروح اصبحت له ابحـاث كثيرة انشئت له معـاهد متخصصة ... كمـا دخل كفرع من فروع العلوم المعترف بهـا فى عـدة جامعـات ... ثم تقص لنا صفحات كثيرة من الكتاب قصة أعظم علماء فى العالم فى هـذا الفرع من فروع العلم .. ويقدم عن كل منهم نبـذة له ولمؤلفاته ... واغلبهم اعضاء فى اكاديميات العلوم المختلفة فى انحاء العالم ..

وربما كانت هناك صعوبة شديدة فى تلخيص هـذا الكتاب ، ولكنها ومضات سريعة فى هـذا العـالم العجيب والجديد .. وهـو فى النهاية

ملى بالحقائق العلمية المذهلة التى تربط ربطا كاملا بين واقع العالم المادى الملموس وبين عالم الروح ... اشياء تهز العقل بعنف ، وتجعله يفكر فى طريقة جديدة وأسلوب جديد للحياة » ...

سالم عزام فى مجلة ((آخر ساعة)) ٣ يناير ١٩٦٨ .

* * *

— « ان السعادة هى هدف الانسان والتخفيف من متاعب الحياة والقدرة على تحملها ، ومواجهة مأساة الحياة والموت هى غايته التى لا غاية بعدها ، ولابد لكمال بلوغها أن تكون المادة والروح بحثا مشتركا ...

والعصر عصر العلم ما فى هذا ريب فلتصبح الروح ايضا مادة للبحث العلمى لها معاهدها ومدارسها وكلياتها ...

واعتقد ان ما عالجه المؤلف يستحق الاهتمام من كل المعنيين بالأبحاث العلمية ، والمعنيين بسلامة الانسان عقلا وروحا ... فنحن اولى من غيرنا أن نكون سباقين الى هذه الأبحاث المتعلقة بالروح ، او على الأقل مشاركين فيها خاصة ونحن نعلى فى وجداننا وحياتنا السياسية والاجتماعية القيم الروحية ، ونجعلها بعض الأسس التى تقوم عليها مجتمعاتنا العربية » ...

محمد زكى عبد القادر رئيس تحرير جريدة ((الأخبار)) ٣ مايو ١٩٦٨ .

* * *

— « منذ أزمنة سحيقة والانسان يحاول أن يعرف كيف جاء ؟ ولماذا اتى والى اين المصير ؟ ثم الحت على خاطره اسئلة حائرة حول العالم الآخر ... وهل سيذوب فى صمت العدم أم أن هناك امتدادا آخر لكيانه ؟

اما الأديان فقد قطعت الشك باليقين بأن العالم الآخر حقيقة لا تقبل الشك عند المؤمنين ، وأن الروح خالدة بعد فناء الجسد . وفى العصر الحديث الذى أصبحت فيه التجربة العلمية هى مقياس المعرفة اليقينية كان لزاما أن تدخل أبحاث الروح ضمن الاطار العلمى وتخضع هى الأخرى للمقاييس العلمية ...

وقد أذهلنى بالفعل الدكتور رءوف عبيد فى كتابه الانسان روح لا جسد وهو يستعرض المناهج العلمية فى هذه الدراسة ، ثم يسوق التجارب المختلفة التى اجريت فى هذا الميدان ، وكيف تم تصوير الأرواح المتجسدة عن طريق مادة الاكتوبلازم .

وهو يحدثنا عن الالهام الفنى ، وكيف أن عديدا من العباقرة ترجع عبقريتهم الى مصدر خارجى ... اما الأغرب من كل ذلك فهو تلك القصائد المطولة التى يرسلها أمير الشعراء من العالم الآخر ... » .

مأمون غريب فى مجلة « آخر ساعة » ٢٤ فبراير ١٩٧١ .

* * *

— « تصفحت بيد الاعجاب هذا الأثر الجليل ، والعمل العلمى العظيم الذى كلف من عناء البحث والمراجعة ما تحتشر به المراجع والمصادر التى يمتلىء بها الكتاب الضخم ، والتى تؤكد بالنظرة العابرة ، بل الفاحصة ، انه لم يدع للبحث مصدرا الا استأنس به وافاد منه فى معالجة القضية التى هى موضوع الكتاب ، والتى جلاها فى بيان مشرق ، ومنطق سليم ، وايمان ثابت غير مزعزع » ...

محمد عبد الغنى حسن فى مجلة « الأديب » اللبنانية مارس ١٩٧١ .

* * *

— « والمؤلف من اكثر الناس اهتماما بعلم الروح ، وقد صدر له كتاب ضخم عنوانه الانسان روح لا جسد وهو من الموسوعات الروحية ... وهو واحد من مئات العلماء فى العالم الذين يؤمنون بهذا العالم العجيب الغريب الأكيد : عالم الروح » ...

انيس منصور رئيس تحرير مجلة « اكتوبر » فى جريدة « الأخبار » ٢٣ ابريل ١٩٧١ .

* * *

— « بذل المؤلف جهدا كبيرا فى كتابه « الانسان روح لا جسد » لينقل القارىء فى رحلة ممتعة الى عالم المجهول ... عالم الخلود حيث تنطلق الروح وقد تخلصت من ردائها الجسدى بالموت . تنطلق الى الأثير الرحب تتحرك بقوة الفكر بلا حدود ...

وهذه حقائق تم اثباتها بكل صرامة العلم الحديث ، وعلى أيدى طائفة من أساتذة العلم والأدب الذين لا يرقى الشك الى تجاربهم واعمالهم » ...

محمد حسن فى مجلة « الهلال » . نوفمبر ١٩٧١ .

* * *

— « هذا الكتاب حجة عما يملكه الانسان من قوى خفية للاستشفاف بالسمع والبصر . ومرجع ثابت فى هذه الشئون التى ما ان فهمتها حتى استبان لى كل ما كان يغمض على من ظواهر خارقة ...

وتبرز خطــورة دور العلم الروحي الحــديث فى الكشف عن مجاهل الانسان . فى أنه علم يقوم بتقــديم اجل الخدمات للحقائق العلميــة وللمجتمع المتحضر وللعصر الذى نحياه . فهو علم لا يقل فى خطورة دوره عن أى علم من العلوم التى تتبوأ مقاما سامقا فى دور العلم والجامعات . بل لعله يعد اخطرها شأنا لفرط اتصاله بالتنقيب فى أعمــاق الانسان ، بل فى أعمــاق الظواهر الحيوية بوجه عام » ...

احمد عبد المجيد (السـفير السابق والمندوب الدائم بجامعة الدول العربية) فى سلسلة ((اقـرأ)) . ديسمبر ١٩٧٣ .

* * *

— « انه يمثــل أكبر موسوعة روحيــة فى الشرق العــربى ، واكبر مرجع للبحوث الروحية والعلم الروحى الحديث فيه .

أنه دراسة دقيقة ، واسعة النطاق مترامية الأبعــاد والآفاق ، عميقة الأغوار ، ولا يغــوص فيها الراغبون الا عادوا وملء اكفهم واكمامهم ذخائر من العلم المحص والمعرفة المحضة التى تخلد اســمه وتعطر ذكره ...

كل ذلك فى اطار من السهل الممتنع يجتاز طريقه الى العقل لينا ناعما لا يصطدم به ولا يريبه ، ولا يفتح له منافذ فى الظلمات والمتاهات ...

وبفضل الباحثين فى علم الروح الحــديث عرف هذا العلم فى الشرق العربى وامتد رواقه ولا يزال يمتد ... وعندئذ يفرح المؤمنون به فينهلون منه كما يشاءون ، وما ينهلون ســوى العــلم والرقى فى مدارج المعــرفة ويستكملون به شــخصياتهم ، ويرفعــون به مناراتهم ، ويضيئون بهــا مشاعلهم » ...

محمد شاهين حمزة صاحب ورئيس تحرير مجلة ((الرابطة الاسلامية)) اكتــوبر ١٩٧٤ .

* * *

— « وليس حجم الكتــاب الضــخم هو كل شيء ، بل ان قيمــــة الكتاب تتجلى حقيقة فى بحوثه وفصوله ومعلوماته المستقاة من اكبر واوثق المصادر العلمية ، مدعمة بالأدلة وصحة التحليل والتدليل والنظرة العلمية البحتة من اجل التوصل الى الحقيقة والحقيقة وحدها ...

ويؤسفنى أن هذه العجالة لا تمكننى من أن اشير الى مضامين هــذه الموسوعة وابوابها وفصولها لكثرتها وغزارتها ... ويكفى ان أقول ان اعلام المتخصصين قد اغنونى عن مثل هذا العرض والتقييم بآرائهم المفصلة ، وشهاداتهم النزيهة عن كل ما جاء فى هــذه الموسوعة ، بما يزيد فى ثقــة القــارىء وهو يقــرأ ، ويعــرف ، ويستفيد ، ويستمتع ، بكل فصــل وبكل معلومة .

وربما كنت على صواب وانا اتصوّر أن المكتبة العربية لم تضم كتابا اكبر حجما أو اوفى بحثا فى موضوعه وجهدا فى تأليفه » .

خليـــل جرجس رئيس تحـــرير مجـــلة « صـــوت الشرق » . يوليـــه / اغسطس ١٩٧٦ .

* * *

ـــ « وقد ازداد اهتمامى بالموضـــوع منـــذ قرات كتـــاب الانسان روح لا جسد الذى يقع فى آلاف من الصفحات المدعمـــة بالصور الغريبـــة والحقائق الملفتة لنظر الباحث . ولصاحبه اكثر من مؤلف فى علم الروح ، واكثر من مترجم .. بل انه يمتلك اكبر مكتبـــة فى علوم الروح فى العـــالم العربى بالانجليزية والفرنسية والعربية ...

وهذه الحقائق اضحت موضـــع دراسة علميـــة منهجية فى الولايات المتحـــدة وفى اوروبا وفى الاتحـــاد السوفيتى . وهى تدخل فى نطـــاق الباراسيكولوجيا التى بدات تدرس فى المعاهد المتخصصة كأى علم آخر ... ونفس الشىء بالنسبة لعلوم الروح ومعاهدها ودراستها ، ودراسة الظواهر التى تحتاج الى تفسير . لقد برز ذلك الى حيز الوجود فى اروقة المعـــاهد والجامعات . واصبح الشغل الشاغل لكثـــير من العلمـــاء الذين تفرغوا تفرغا كاملا لدراسة تلك الظواهر ... » .

محمد سعد العوضى بمجلة « العرب » (الدوحة . قطـــر) ٣ اكتوبر ١٩٧٧ .

* * *

« ماذا يحدث للانسان بعد موته ؟ ما هى أهمية الجسد بالنسبة الى الروح ؟ اين يذهب الانسان منذ أن يموت الى ان يوقظه الله بالبعث ؟ هل ينعذب الانسان عند الموت ؟ هل هناك حياة بعد الموت ؟ هل يتقابل الأصدقاء واصحاب الأرواح المتشابهة بعد موتهم ؟ ما هو عالم الموت ولـــماذا يبـــدو كئيبا ومقبضا ، وهل هـــو كذلك فى الحقيقة ؟ اكثر من سؤال عن هـــذا وجّه الى فى محاضرة ...

انصرفت وفى ذهنى أن اقرأ فى هذا الموضوع ، وعقدت النية أن ابحث الموضوع واتوسع قليلا فى قراءته ... وأهدى الىّ بمحض الصـــدفة ـــ أو بتعبير أدق ـــ أهدى الىّ بتدبير من القدر الأعلى كتاب عن الروح ، وهو كتاب يقع فى ثلاثة آلاف صفحة ... وادهشنى أن الكتاب يجيب على اسئلة كثيرة من التى وجهت الى فى المحاضرة ورفضت الاهتمام بها وقتئذ .

وبدات اقـــرا فى الكتـــاب ، وانفتـــح امامى عالم غريب ومثير . ورغم أن لى عقلا يميل الى التشكك الا اننى اعترف أننى واجهت كثيرا من التصورات التى لا يستبعد الذهن امكان حصولها ، وعندما انتهى من قراءة الكتاب سوف أعرض أهم افكاره على القـــراء » .

احمـــد بهجت رئيس تحرير مجـــلة « الاذاعة والتليفزيون » بجـــريدة الأهرام ١٤ مارس ١٩٧٨ .

* * *

« أعيش هـــذا الأسبوع مع كتاب « الانسان روح لا جسد » . والكتاب من ثلاثة أجزاء فى ثلاثة آلاف صفحة . وهـــذا الحجم والكم هو ما حال بينى من قبل وبين الاقدام على قراءته ترقبا لفسحة من الوقت تتيح لى أن أخلو الى هـــذا العمل الجاد الفريد .

ولكننى وجدت فجاة هـــذا المؤلف وقد اقتحم علىّ مشاغلى واستأثر باهتمامى . ولعـــل مرد ذلك ما عرض لى من ظـــروف دعتنى الى التفكير فيما وراء عالمنـــا المنظـــور ...

الى اين ؟ ســـؤال الحّ علىّ ، هـــل هنـــاك حياة ثانية ... وكيف تكون ... ومتى تبدأ ... وهل من لقـــاء بالأصـــحاب الذين سبقونا ، وبالآخرين الذين ضقنا بالحيـــاة بسببهم . وانسى الآن غارق فى ثلاثة آلاف صفحة ، بحثا عن جواب ، وقـــد حشد فيها الدكتور رءوف عبيد آراء العديد من العلمـــاء والفلاسفة الذين آمنوا بامكان الاتصال بعالم الأرواح ، كمـــا حشد صور الأرواح التى ظهرت فى جلسات حضرها قوم جادون لا شبهة فى قدراتهم العلميـــة » ...

يوسف جوهر فى جريدة ((الأهرام)) ١٠ مارس ١٩٨٠ .

* * *

« ان كل كلمـــة يقولها روحى مخلص تدخل فى أعمـــاق قلبى فتضيئه وتثير فىّ الشـــكر لله على بعثه من ينطق بكلمتـــه فى كل عصر وأوان . ان النغمـــة لا تزداد جمالا الا اذا وجدت رنينـــا ـــ والناقوس الذى دقـــه الدكتـــور رؤوف بنشر كتبـــه الروحية دوىّ له فى الشرق العربى أقـــوى رنـــين ...

انه يعيش للتاريخ . كل وقتـــه ومجهوده وماله موقوف على الكتابة ، فما يكاد ينتهى من كتـــاب حتى يبدأ فى كتاب آخـــر ، واجادته للغـــات العربيـــة والفرنسية والانجليزية تضـــعه فى صفوف أكبر المؤلفين ...

لا أدرى كيف سنقدر مجهوداته ؟ ! ان الهرم الروحى الذى بناه سوف يظل باقيا على الدوام ، وهو ليس مؤلفا فحسب ، بل هو قلب نابض بالحب والأخـــوة والكرم والتسامح . وهو مكلف من قبل عالم الروح لتـــأدية رسالة سواء شعر هو بذلك أم لم يشعر ، مثل كثيرين من خدام الروحية » ...

د. على عبد الجليل راضى

الأستاذ بكليـــة علوم عين شمس فى مؤلفه بعنوان ((عشرة أصدقاء)) ١٩٨٢ ص ٥٧ ـــ ٦٢ وهـــو أحدث مؤلفاته القيمة العديدة .

* * *

« وأذكر عالمنـــا المصرى والباحث المحقق الدكتـــور رؤوف عبيد ، وهو صاحب المؤلفات العديدة الضخمة فى علم الروح ، وقـــد يكون أشهرها الموسوعة التى أســـماها « مفصل الانسان روح لا جسد » والتى جاوزت

صفحاتها الآلاف الثلاثة . وتعد كتبه فى تقديرى الضوء الساطع الكبير فى ركن العلوم الروحية بالمكتبة العربية » ...

د. أحمد رياض

سابقا رئيس « الأكاديمية المصرية العلوم » ، و « المجمع المصرى للثقافة العلمية » ، و « عضو المجمع العلمى المصرى » ، ومؤسس «الجمعية الكيميائية المصرية » ، ومدير « قسم الكيمياء بوزارة الزراعة » فى مؤلفه القيم بعنوان : « الحياة فى عالم الأرواح » ١٩٨٣ ص ١٣(١) .

طائفة من حوالى ثمانين تعليقا لأعلام الفكر والقلم عن كتاب « الانسان روح لا جسد » منذ صدور طبعته الأولى فى سنة ١٩٦٤ حتى صدور طبعته الرابعة فى سنة ١٩٧٥/١٩٧٦ .

ايداع رقم ١٩٨٣/٥٧٦٠ دولى رقم ٣ - ٠٠٩٩ - ٩٧٧/١٠

---

(١) الناشر مكتبة « منشأة المعارف » بشارع سعد زغلول . محطة الرمل . الاسكندرية .

للمؤلف :

مفصل
الإنسان روح لا جسد

طبعة رابعة في ثلاثة اجزاء ضخمة كالآتي :

الجزء الأول : الخلود حقيقة دينية (١٩٧٥) في ١٠٧٠ صفحة

الجزء الثاني : الخلود والقضايا العلمية (١٩٧٦) في ٧٧١ صفحة

الجزء الثالث : الخلود والقضايا الفلسفية (١٩٧٦) في ١١٦٤ صفحة

نافذة بمقدورك ـــ انت وحدك ـــ ان تفتحها حتى تستكشف منها اسرار هذا الكون الرحب من حولك ، والرحب من داخلك ، فتشبع بذلك لهفة العقل الى المعرفة السوية وحنين الفؤاد الى العاطفة النقية .

لا غنى عنه للاطمئنان الى قدرك ومصيرك

* * *

جميع كتب المؤلف تطلب من
دار الفكر العربي
١١ شارع جواد حسني . عابدين . مصر
ص.ب : ١٣٠



لا يكفي تدفق الماء من الصخر
بل علينا واجب البحث والسير

ملتزم الطبع والنشر
دار الفكر العربي